Sadra Press

EDITOR
KAUTSAR AZHARI NOER

WARISAN AGUNG TASAWUF

MENGENAL KARYA BESAR PARA SUFI

KAUTSAR AZHARI NOER - ASEP USMAN ISMAIL - ABDUL MUAHAYA - MUHAMMAD AUNUL ABIED SHAH
SRI MULYATI - YUNASRIL ALI - SURYANA - IKHLAS BUDIMAN - ABDUL MOQSITH GHAZALI

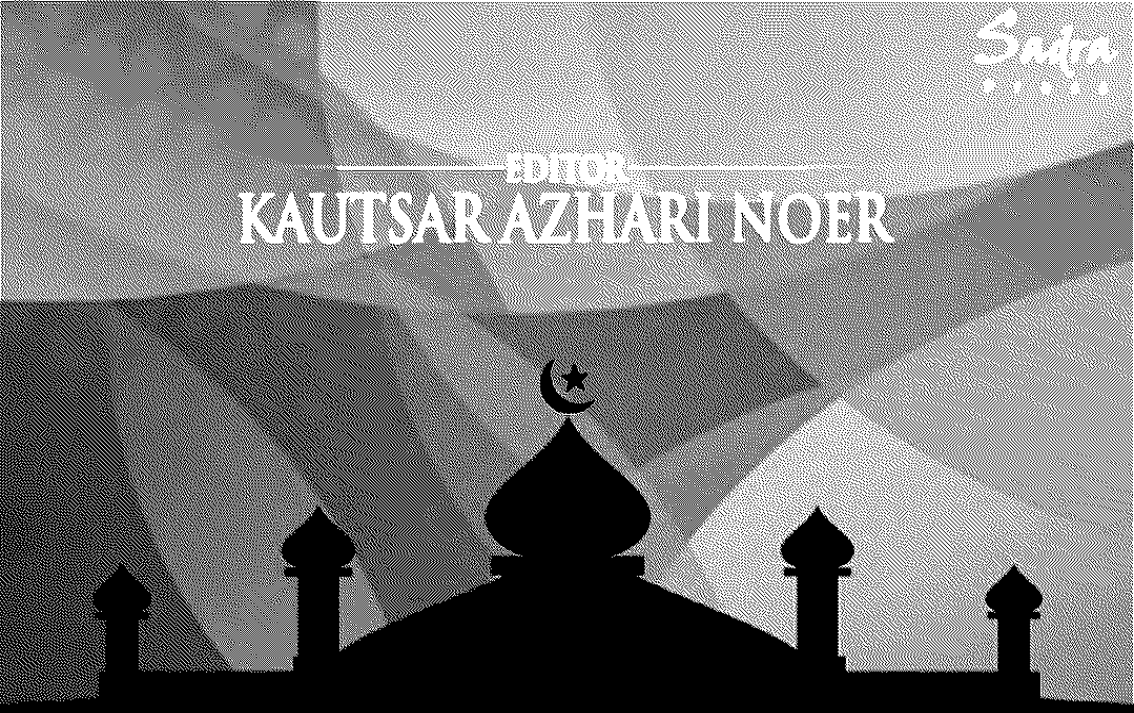
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Sadra

EDITOR:
KAUTSAR AZHARI NOER



WARISAN AGUNG TASAWUF

MENGENAL KARYA BESAR PARA SUFI

KAUTSAR AZHARI NOER - ASEP USMAN ISMAIL - ABDUL MUAHAYA - MUHAMMAD AUNUL ABIED SHAH
SRI MULYATI - YUNASRIL ALI - SURYANA - IKHLAS BUDIMAN - ABDUL MOOSITH GHAZALI

AL-FAHMU INSTITUTE
Tahniah
Prof. Dr. Sri Mulyati, M.A.
Guru Besar Bidang Kajian Keislaman Fakultas Ushuludin
Atas Pengukukah sebagai
GURU BESAR
UIN SYARIF HIDAYATULLAH
"Tasawuf di masa Pandemi :
Refleksi di Timur dan Barat"
UIN
Universitas Islam Negeri
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
Ust Fahmi Salim Official Channel
Fahmi Salim Zubair
@ufsofficial

بسم الله الرحمن الرحيم

Jam'iyyah Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabaroh An-Nahdliyyah

WARISAN AGUNG TASAWUF
Mengenal Karya Besar Para Sufi

Kautsar Azhari Noer — Asep Usman Ismail
Abdul Muahaya — Muhammad Aunul Abied Shah
Sri Mulyati — Yunasril Ali — Suryana
Ikhlas Budiman — Abdul Moqsith Ghazali

Editor: Kautsar Azhari Noer

Sadra
Press

Instrumen Kreativitas
dan Produktivitas Kajian Ilmiah

Warisan Agung Tasawuf: Mengenal Karya Besar Para Sufi
Editor: Kautsar Azhari Noer

Pemeriksa Aksara: Ali Uwes
Penata Letak: Ali Maduro Studio
Penyelaras Akhir: Ali Zainal Abidin

Cetakan pertama, Muharram 1437/November 2015
Diterbitkan dan diedarkan oleh Sadra Press
Sadra International Institute
Jl. Lebak Bulus II No. 2, Cilandak,
Jakarta Selatan, 12430 Indonesia
Telp. (021) 2944646 Fax. (021) 29235221
Web: www.sadrapress.com
E-mail: redaksi.sadra@gmail.com

Bekerja sama dengan
Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra
Jl. Lebak Bulus II No. 2, Cilandak,
Jakarta Selatan, 12430 Indonesia
Telp. (021) 29446460Fax. (021) 29235221
Website: http//sadra.ac.id

ISBN: 978-602-9261-57-8

COPYRIGHT©2015
HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG
ALL RIGHT RESERVED

Transliterasi

ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sy	م	m
ت	t	ص	sh	ن	n
ث	ts	ض	dh	و	w
ج	j	ط	th	ه	h
ح	h	ظ	zh	ء	'
خ	kh	ع	'	ي	y
د	d	غ	gh		
ذ	dz	ف	f		
ر	r	ق	q	ة	ah; at (bentuk sambung)
ز	z	ك	k	ال	al- atau l (kata sandang)

Vokal Panjang	Vokal Pendek	Diftong
اَ ā	َ a	يَ ayy
وُ ū	ُ u	وُّ uww (ū pada akhir kata)
يِ ī	ِ i	يِّ iyy (ī pada akhir kata)
		وَ aw

PANCASILA

1. KETUHANAN YANG MAHA ESA
2. KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
3. PERSATUAN INDONESIA
4. KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
5. KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

Daftar Isi

Mukadimah 1
KAUTSAR AZHARI NOER
Catatan 6

***Al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* Al-Muhasibi** 7
KAUTSAR AZHARI NOER
Latar Belakang dan Penulisan 7
Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhi 12
Karakteristik 14
Penyebaran, Pengaruh, dan Posisi 18
Ajaran Sentral 20
Catatan 35

***Kitāb Khatm Al-Awliyā'* Al-Hakim Al-Tirmidzi** 39
ASEP USMAN ISMAIL
Pendahuluan 39
Biografi Al-Hakim Al-Tirmidzi 40
Konsep *Walāyah* 48
Catatan 75

Pemberhentian Spiritual dan Pesan Suci Tasawuf Al-Niffari dalam Kitab *Al-Mawāqif* 79
ABDUL MUAHAYA
Pendahuluan 79
Selintas tentang Al-Niffari dan *Al-Mawāqif* 80
Maqāmāt, *Aḥwāl*, dan *Mawāqif*: Tingkatan-tingkatan Spiritual 83
Selintas tentang Kitab *Al-Mawāqif* 88

Mawqif Al-Hijāb (Pemberhentian Penghalang) 93
Mawqif Istawā Al-Kasyf wa Al-Hijāb 97
Mawqif "Haqq Al-Ma'rifah" 99
Mawqif Al-Waqfah 101
Al-Mawāqif fī Hadhrat Allāh:
Beberapa Pemberhentian Di Hadapan Allah 105
Kesimpulan 114
Catatan 115

Cercahan Cahaya dari Kitab Induk Tasawuf, Mengenal *Al-Luma' fī Al-Tashawwuf* Abu Nashr Al-Sarraj 117
MUHAMMAD AUNUL ABIED SHAH
Bagian I 117
Bagian II 119
Bagian III 122
Bagian IV 132
Bagian V 135
Bagian VI 143
Catatan 148

Menjembatani antara Ortodoksi dan Tasawuf, Tasawuf Al-Kalabadzi dalam *Al-Ta'arruf* **153**
SRI MULYATI
Biografi Al-Kalabadzi 153
Al-Ta'arruf, Posisi dan Keistimewaannya 155
Tokoh-tokoh yang Mempengaruhi 161
Ajaran Sentral 162
Catatan 182

***Qūt al-Qulūb* Abu Thalib Al-Makki** 187
YUNASRIL ALI
Latar Belakang Penulisan 187
Sumber dan Tokoh Yang Mempengaruhi 190

Karakteristik 193
Proses Penyebarannya 197
Pengaruhnya 200
Posisi 205
Ajaran Sentral 209
Catatan 215

Al-Risālah fī 'Ilm Al-Tashawwuf Al-Qusyairi 219
YUNASRIL ALI
Latar Belakang dan Proses Penulisan 219
Tokoh-tokoh Yang Mempengaruhi 222
Karakteristik 225
Proses Penyebarannya 232
Pengaruhnya 237
Posisinya dalam Sejarah Sufisme 242
Ajaran Sentral 247
Catatan 253

Mengenal *Kasyf Al-Maḥjūb* Al-Hujwiri 257
SURYANA
Latar Belakang dan Proses Penulisan 257
Sumber-sumber dan Tokoh-tokoh yang Mempengaruhi 264
Materi Bahasan dan Karakteristik 265
Terjemahan dan Kajian *Kasyf Al-Maḥjūb* 270
Pengaruh *Kasyf Al-Maḥjūb* 273
Posisi *Kasyf Al-Maḥjūb* dalam Sejarah Tasawuf 275
Ajaran Sentral *Kasyf Al-Maḥjūb* 276
Catatan 291

Tingkatan Spiritual Para Salik
Mengenal *Manāzil Al-Sā'irīn* 'Abd Allah Al-Anshari 303
IKHLAS BUDIMAN

Latar Belakang 303
Riwayat Hidup 'Abd Allah Al-Anshari 307
Karya-karya 'Abd Allah Al-Anshari 309
Karakteristik Kitab *Manāzil Al-Sā'irīn* 310
Perbedaan *Manāzil Al-Sā'irīn* dan *Shad Maydān* 318
Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhinya 329
Kitab Suluk setelah *Manāzil Al-Sā'irīn* 335
Pandangan Beberapa Ulama tentang *Manāzil Al-Sā'irīn* 339
Penutup 341
Catatan 343

Tasawuf Al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn* 351
ABDUL MOQSITH GHAZALI
Pengantar 351
Biografi Sosial-Intelektual Al-Ghazali 356
Corak Tasawuf 361
Pokok Tasawuf 367
Penutup 374
Catatan 377

***Fushūsh Al-Hikam* Ibn 'Arabi** 383
KAUTSAR AZHARI NOER
Latar Belakang dan Penulisan 383
Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhi 387
Karakteristik 389
Penyebaran, Pengaruh, dan Posisi 396
Ajaran Sentral 401
Catatan 409

Indeks 413

Tentang Penulis 431

Mukadimah

Tasawuf, yang disebut pula Sufisme atau 'Irfan, adalah sumber kehidupan batiniah dan pusat yang mengatur keseluruhan organisme keagamaan Islam. Jika Islam diibaratkan sebagai tubuh, maka tasawuf adalah jantungnya. Hubungan antara tasawuf dan Islam dapat pula diumpamakan dengan hubungan ruh dan jasad. Dapat dipastikan bahwa manusia tidak mungkin hidup, bergerak, dan mengatur dirinya, meskipun jasadnya masih utuh, jika tidak memiliki ruh. Tubuh tanpa jantung, atau jasad tanpa ruh, adalah mayat, yaitu badan atau tubuh yang tidak bernyawa. Ruh dan jasad tidak dapat dipisahkan dalam diri manusia dalam arti sebenarnya. Jika ruh tidak ada, ia tidak bisa disebut manusia; ia hanya bisa disebut "bentuk manusia," yang tidak berbeda dengan kayu dan batu. Nama "manusia" dalam arti sebenarnya tidak berlaku baginya. Demikian pula Islam, tanpa tasawuf—atau disebut dengan istilah apa pun seperti spiritualitas, keruhanian, dan *ihsān* —akan menjadi agama yang menekankan hanya aspek lahiriah, aspek formal, yang tidak berfungsi membangun karakter tangguh, akhlak mulia, untuk mengangkat martabat manusia.

Istilah "tasawuf" sangat terkenal dalam tradisi Islam. Beberapa definisi tasawuf telah diberikan oleh para syekh sufi. Imam Junaid dari Baghdad (w. 910) mendefinisikan tasawuf sebagai "mengambil setiap sifat mulia dan meninggalkan setiap sifat rendah." Syekh Abu al-Hasan al-Syadzili (w. 1258), guru spiritual Af-

rika Utara yang agung, mendefinisikan tasawuf sebagai "praktik dan latihan diri melalui pemujaan dan ibadah untuk mengembalikan diri kepada jalan Tuhan." Syekh Ahmad Zarruq (w. 1494) dari Maroko mendefinisikan tasawuf sebagai "ilmu yang dengannya Anda dapat memperbaiki hati dan menjadikannya semata-mata bagi Allah, dengan menggunakan pengetahuan Anda tentang jalan Islam, khususnya fikih dan pengetahuan yang berkaitan, untuk memperbaiki amal Anda dan menjaganya dalam batas-batas hukum Islam agar nyata bagi kebijaksanaan." Ia juga menambahkan bahwa fondasi tasawuf adalah pengetahuan tentang tauhid, dan setelah itu Anda membutuhkan manisnya kepercayaan dan keyakinan, dan bila tidak demikian, Anda tidak akan bisa menghasilkan penyembuhan hati yang seharusnya. Menurut Syekh Ibn Ajiba (w. 1809), tasawuf adalah ilmu untuk belajar bagaimana berperilaku supaya berada dalam kehadiran Tuhan yang selalu hadir melalui penyucian wujud batiniah dan mempermanisnya dengan amal-amal baik. Jalan tasawuf mulai sebagai ilmu, tengahnya adalah amal-amal, dan akhirnya adalah anugerah Ilahi. Syekh al-Suyuti mengatakan bahwa Sufi adalah orang yang bersiteguh dalam kesucian dengan Allah, dan berakhlak baik dengan makhluk.[1]

Syekh Fadhlallah Haeri, seorang guru sufi terkenal masa kini, berusaha menyimpulkan, dari definisi-difinisi di atas, bahwa basis tasawuf adalah penyucian hati dan penjagaannya dari setiap cedera, dan bahwa hasil akhirnya adalah hubungan yang benar dan harmonis antara manusia dan Penciptanya. Jadi, sufi adalah orang yang telah dimampukan Tuhan untuk menyucikan hatinya dan membangun hubungannya dengan Dia dan ciptaan-Nya dengan menempuh jalan yang benar, seperti dicontohkan dengan terbaik oleh Nabi Muhammad Saw..[2]

Syekh Fadhlallah Haeri mengatakan selanjutnya bahwa dalam konteks Islam tradisional, tasawuf didasarkan pada adab

(kesopansantunan, kebaikan) yang akhirnya menuju adab dan kesadaran universal. Adab mulai dengan adab lahiriah, dan Sufi sejati mempraktikkan pembersihan dan pemeliharaan lahiriah dalam batas-batas apa yang diizinkan oleh Tuhan. Adab mulai dengan mengikuti hukum Islam (syariat), yaitu dengan menegakkan hukum-hukum dan ketentuan-ketentuan yang tepat dari Islam, yang berarti jalan kepasrahan kepada Tuhan. Jadi, tasawuf mulai dengan memperoleh pengetahuan tentang amal-amal lahiriah agar mengembangkan, memperkembangkan dan menghidupkan keadaan sadar batiniah.[37]

Menurut Syekh Fadhlallah Haeri, adalah keliru membayangkan bahwa seorang Sufi dapat mencapai buah tasawuf, yang merupakan cahaya batiniah, keyakinan dan pengetahuan tentang Allah, tanpa memelihara kulit pelindung lahiriah yang didasarkan pada ketaatan akan kewajiban-kewajibn hukum-hukum lahiriah. Perilaku lahiriah yang benar ini—perilaku fisik—didasarkan pada pengadaan doa-doa dan pelaksanaan salat dan semua amal ibadah ritual lain yang telah ditetapkan oleh Nabi Muhammad Saw. agar mencapai kewaspadaan hati, dengan suasana hati dan keadaan yang menyertainya. Kemudian seseorang dapat maju pada tangga penyucian dari niat-niat dasarnya menuju aspirasi-aspirasi yang lebih tinggi, dari kesadaran ketamakan dan kebanggaan menuju sikap tawaduk dan kepuasan yang mulia. Pekerjaan batiniah ini perlu diteruskan dalam situasi lahiriah yang terisi dan terpelihara dengan baik.[4]

Kesimpulan yang dibuat oleh Syekh Fadhlalla Haeri pada esensinya tidak berbeda dengan definisi tasawuf yang dibuat oleh Ibn 'Arabi. Ketika menjawab pertanyaan tentang apa tasawuf, Ibn 'Arabi menjawab bahwa tasawuf adalah "mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syarak secara lahir dan

batin, dan itu adalah akhlak mulia."[59] Ungkapan "kelakuan-kelakuan baik menurut syarak" *(al-ādāb al-syar'iyyah)* dalam perkataan Ibn 'Arabi ini menunjukkan bahwa tasawuf harus berpegang pada syarak atau syariat. Menurut Sufi ini, syariat adalah timbangan dan pemimpin yang harus diikuti dan ditaati oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan tasawuf. Maka kita dapat mengatakan bahwa tasawuf tidak dapat dipisahkan dari syariat. Karena itu, tidak ada tasawuf tanpa syariat.

Memandang tempat tasawuf sebagai jantung atau ruh Islam, kita perlu menjaga, mengembangkan, dan menyebarkan dimensi esoterik Islam yang sering diabaikan ini untuk mengimbangi disiplin-disiplin keilmuan tradisional lain sebagai dimensi eksoterik, yaitu kalam, filsafat, dan fikih. Media yang dianggap bisa terpeliharа dengan awet dan tahan lama, dibandingkan dengan media lisan, adalah karya tulis dalam bentuk buku, yang pemeliharaannya pada umumnya jauh lebih diperhatikan daripada pemeliharaan surat kabar, majalah, makalah, dan selebaran. Inilah dasar gagasan yang mendorong Sadra International Institute untuk merancang "Program Penulisan Buku *Mengenal Karya Besar Para Sufi*."

Tujuan program ini adalah: *pertama*, mengeksplorasi kembali khazanah tasawuf yang pernah dan terus berkembang dalam sejarah peradaban Islam; *kedua*, mengisi kekosongan atau melengkapi kepustakaan tentang tasawuf dalam bahasa Indonesia yang ditulis oleh para sarjana Indonesia; dan *ketiga*, mendorong studi lanjut mengenai khazanah tasawuf. Penerbitan karya yang berjudul *Warisan Agung Tasawuf: Mengenal Karya Besar Para Sufi* ini diharapkan menyebarkan khazanah tasawuf kepada para pengkaji, peminat, dan pengamalnya. Dapat pula dikatakan bahwa buku ini diharapkan bisa menjadi rujukan bagi para pengkaji, peminat, dan pengamal tasawuf.

Buku ini memperkenalkan beberapa karya besar para Sufi. Di sini kita menggunakan ungkapan "karya besar," yang sering pula disebut "*magnum opus*." Sebuah karya disebut "karya besar" bukan karena tebal atau banyak jumlah halamannya, tetapi karena orisinalitasnya, pengaruhnya yang besar, dan posisinya yang signifikan dalam sejarah perkembangan tasawuf. Karya seperti ini, biasanya, dibaca dan dijadikan rujukan oleh banyak peminat, pengkaji dan pengamal tasawuf.Buku ini adalah kumpulan tulisan-tulisan yang memperkenalkan karya-karya para Sufi yang meliputi:*al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* karya al-Muhasibi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'* karya al-Hakim al-Tirmidzi, *al-Mawāqif wa al-Mukhātabāt* karya al-Niffari, *al-Luma' fī al-Tashawwuf* karya al-Sarraj, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* karya al-Kalabadzi, *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb* karya Abu Thalib al-Makki, *al-Risālah fī 'Ilm al-Tashawwuf* karya al-Qusyayri, *Kasyf al-Maḥjūb* karya al-Hujwiri, *Manāzil al-Sā'irīn* karya al-Anshari, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, dan *Fushūsh al-Ḥikam* karya Ibn 'Arabi.

Kami mengucapkan terima kasih banyak kepada Bapak Mohsen Zanganeh, Direktur Sadra International Institute, yang telah memberi kami kesempatan untuk merancang dan melaksanakan Program Penulisan Buku *Mengenal Karya Besar Para Sufi*. Kami mengucapkan terima kasih banyak kepada semua para penulis yang telah meluangkan waktu mereka untuk menulis tulisan-tulisan yang diharapkan dapat memenuhi tujuan buku ini. Kami tidak lupa mengucapkan terima kasih kepada teman-teman yang terlibat dalam pelaksanaan penulisan buku ini, khususnya Mbak Hera dan Mas Bidin.

Selamat membaca! Semoga buku ini bermanfaat!

Jakarta, 22 Juni 2015
Kautsar Azhari Noer

Catatan

1. Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism* (Shaftesbury, Dorset; Rockport, Massachusetts; Brisbane, Queensland: Element, 1994), hlm. 2-3.
2. Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, hlm. 3.
3. Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, hlm. 3.
4. Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, hlm. 3.
5. Ibn 'Arabi, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, 4 vol. (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 2:128.

Al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh Al-Muhasibi

Kautsar Azhari Noer

Latar Belakang dan Penulisan

Tidak diragukan bahwa salah satu karya klasik terpenting tentang tasawuf adalah *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*, yang ditulis oleh Abu Abdillah Harits al-Muhasibi (165-243/ 781-837). Al-Muhasibi hidup pada masa kejayaan Islam abad pertengahan ketika khilafah Abbasiah mengalami masa keemasannya. Baghdad sebagai ibu kotanya menjadi pusat kemajuan peradaban Islam. Seni, sastra, hukum, teologi, filsafat, dan ilmu pengetahuan berkembang pesat berkat kebijakan dan dukungan para khalifah yang berkuasa waktu itu. Khalifah-khalifah Abbasiah yang hidup sezaman dengan al-Muhasibi adalah al-Mahdi (775-785), al-Hadi (785-786) Harun al-Rasyid (786-809), al-Amin (809-813), al-Ma'mun (813-833), dan al-Mu'tashim (833-842). Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun adalah dua khalifah yang sangat berjasa mendukung kemajuan ilmu pengetahuan dan filsafat pada masa al-Muhasibi hidup, yang telah dipelopori sebelumnya oleh Khalifah al-Manshur (754-775).

Penerjemahan karya-karya berbahasa Suryani dan Yunani ke dalam bahasa Arab yang telah dilakukan sebelumnya pada masa

khilafah Umayyah semakin digiatkan pada masa khilafah Abbasiah. Karya-karya yang diterjemahkan itu meliputi karya-karya kedokteran, kimia, astrologi, dan filsafat. Majid Fakhry, seorang sarjana terkemuka dalam bidang sejarah filsafat Islam, mengatakan bahwa terjemahan pertama karya filsafat yang patut dihargai berasal dari Abdullah ibn al-Muqaffa' (w. 759), sastrawan terkemuka, atau putranya, Muhammad, yang meliputi *Categories*, *Hermencutica*, dan *Analytica Apriora* karya Aristoteles pada masa pemerintahan Khalifah al-Manshur. Boleh jadi karya-karya Aristoteles itu diambil dari perpustakaan keluarga Pahlevi di Persia. Yang lebih penting dari itu adalah penerjemahan ringkasan Galen (Jalinus) atas karya besar Plato, *Dialogue*, yang berjudul *Timaeus*, hingga karya-karya Aristoteles seperti *De Anima*, *Book of Animals*, *Analytica priora*, dan karya apokrifal (yang diragukan keotentikannya), *Secret of the Secrets* (konon milik Aristoteles), yang dikerjakan oleh Yahya ibn al-Bithriq (w. 615) pada masa pemerintahan Khalifah Harun al-Rasyid.

Khalifah al-Ma'mun menetapkan kebijakan resmi untuk kegiatan "peng-Arab-an" karya-karya filsafat, ilmu pengetahuan, dan kedokteran Yunani. Ia mendirikan *Bayt al-Hikmah* (Rumah Hikmah) di Baghdad pada 830 M sebagai perpustakaan dan institut penerjemahan. *Bayt al-Hikmah*, yang dipimpin oleh Yuhanna ibn Masawaih (w. 857) dan kemudian oleh muridnya, Hunain ibn Ishaq (w. 873), adalah institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani. Banyak karya filsafat Aristoteles dan Plato diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Karya-karya ini mempengaruhi karya-karya filsafat para filsuf Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina.[1]

Abu Abdillah ibn al-Harits ibn Asad al-Muhasibi dilahirkan di Basrah, dan pada masa kecilnya ia tetap di sana selama beberapa

tahun yang tidak diketahui secara pasti. Kemudian ia pindah ke Baghdad selagi pada masa mudanya dan menggunakan sebagian besar masa hidupnya di ibu kota pemerintahan khilafah Abbasiah itu sampai akhir hayatnya pada 243/837.

Periode ketika al-Muhasibi hidup termasuk dalam bagian dari periode formatif Islam (700-1250), yaitu periode pembentukan mazhab-mazhab atau aliran-aliran fikih, kalam, dan tasawuf dalam sejarah Islam. Pada periode formatif itulah lahir dan berkembang mazhab-mazhab fikih Sunni yang empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, dan mazhab fikih Ja'fari dari Syi'ah; aliran-aliran kalam Khawarij, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariah, dan Syi'ah. Mazhab-mazhab fikih dan aliran-aliran kalam itu muncul sebagai hasil ijtihad pada ulama. Pada periode itu pula muncul gerakan tasawuf dengan berbagai aliran: ada yang didominasi oleh kehidupan zuhud (asketik), ada yang didominasi oleh perasaan cinta, ada yang didominasi oleh pengalaman kesatuan mistikal.

Al-Muhasibi hidup sezaman dengan tiga ulama fikih terkemuka, yang masing-masing adalah pendiri mazhab fikih, yaitu Malik ibn Anas (713-795), Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (767-820), dan Ahmad ibn Hanbal (780-855). Ketika Malik meninggal pada 795, al-Muhasibi masih muda yang waktu berusia 14 tahun. Al-Syafi'i lebih tua 14 tahun daripada al-Muhasibi. Adapun waktu kelahiran Ibn Hanbal hanya berbeda satu tahun dengan kelahiran al-Muhasibi; Ibn Hanbal (lahir pada 780) lebih tua satu tahun daripada al-Muhasibi (lahir pada 781), tetapi usia Ibn Hanbal (wafat pada 855) lebih panjang daripada usia al-Muhasibi (wafat pada 837).

Al-Muhasibi dikenal sebagai seorang ulama yang mengusai banyak bidang ilmu keagamaan yang meliputi fikih, ilmu kalam, hadis, dan ilmu jiwa. Karena itu, tidak salah bila dikatakan bahwa ia adalah seorang fakih, ahli hadis, ahli kalam, dan ahli ilmu

jiwa pada zamannya. Warna tasawuf yang ditawarkan al-Muhasibi melalui karya-karyanya memadukan bidang-bidang ilmu yang dikuasainya itu. Tasawuf al-Muhasibi—yang menekankan disiplin jiwa atau diri, atau lebih tepatnya akhlak mulia (*makārim al-akhlāq*) atau akhlak indah (*ḥusn al-khuluq*)—memadukan syariat dan tarekat yang berdasar pada al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan akal sejauh sejalan dengan al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Sufi kelahiran Basrah ini digelari "al-Muhasibi" (pemeriksa, pengintrospeksi) karena kebiasaannya memeriksa dan mengawasi dirinya sendiri agar terhindari setiap dosa dan kesalahan sekecil apa pun, yang selalu membuatnya berlaku warak dan taat pada Allah dan rasul-Nya. Kebiasaan memeriksa diri itu dibalas oleh Allah dengan "detektor khusus" untuk mengetahui setiap perbuatan salah. Konon, bila al-Muhasibi menjulurkan tangannya untuk memegang makanan yang mengandung syubhat, pembuluh darah pada tangan itu bergerak-gerak untuk mencegahnya mengambil makanan itu.[2] Bila ia memasukkan makanan yang ada syubhat ke dalam mulutnya dan kemudian mengunyahnya, tiba-tiba akan mucul alamat dari Allah agar tidak menelan makanan itu sehingga ia harus memuntahkannya.[3] Apa pun yang mengandung syubhat senantiasa dihindari oleh al-Muhasibi. Apalagi sesuatu yang haram, tentu saja dijauhinya. Kebiasaan ini adalah pantulan kewarakan, ketaatan, dan takwanya.

Al-Muhasibi, yang hidup persis pada masa aliran Mu'tazilah, memeroleh keuntungan dari kekuasaan khilafah Abbasiah yang membelanya. Aliran teologi rasionalis Islam ini dapat berkembang dengan dukungan beberapa khalifah Abbasiah yang mengakui secara formal aliran ini sebagai aliran teologis negara. Mu'tazilah menjadi mazhab teologi resmi negara sejak tahun 827 pada pemerintahan al-Ma'mun sampai tahun 848 pada awal pemerintahan al-Mutawakkil (847-861). Dukungan pemerintah pada Mu'tazilah

pada waktu dinodai oleh kebijakan *miḥnah* (*inquisition*), yaitu ujian terhadap pejabat-pejabat dalam pemerintahan dan pemuka-pemuka yang berpengaruh dalam masyarakat tentang paham apakah al-Qur'an kadim atau diciptakan. Siapapun yang berpendapat bahwa al-Qur'an adalah kadim adalah *musyrik* (orang yang menyekutukan Tuhan dengan sesuatu yang lain) karena pendapat ini mengakui ada yang kadim selain Allah. Orang musyrik tidak berhak menjadi pejabat dalam pemerintahan. Paham bahwa al-Qur'an adalah kadim bertentangan dengan paham Mu'tazilah bahwa al-Qur'an diciptakan. Ibn Hanbal adalah salah seorang korban kebijakan *miḥnah* ini sehingga ia pernah dipenjara karena ia menolak paham Mu'tazilah yang dipaksakan itu.

Para sejarawan pada umumnya memandang bahwa al-Muhasibi adalah seorang ulama sufi bermazhab Syafi'i dalam bidang fikih. Ia adalah juga ahli hadis. Sebagai ahli hadis, demikian dikatakan oleh A.J. Arberry, ia mencurahkan perhatiannya yang amat besar untuk menyusun hadis-hadis bagi ajaran-ajarannya. Namun Ahmad ibn Hanbal mencelanya karena ia menggunakan perawi-perawi hadis yang lemah dan menerima pengetahuan rasional Mu'tazilah. Pada masa itu ada dua aliran besar di antara banyak aliran pemikiran Islam, yaitu Ahli Sunnah versi Ahmad ibn Hanbal yang sangat menekankan dalil-dalil naqli dan Mu'tazilah yang sangat menekankan dalil-dalil aqli. Al-Muhasibi tidak tertarik pada Ahli Sunnah versi Ahmad ibn Hanbal dan, meskipun memeroleh pengetahuan teologis dan filosofis dari Mu'tazilah, ia tidak menganut aliran Mu'tazilah. Al-Muhasibi mengisi kekosongan aspek yang banyak dilupakan dalam wacana pemikiran keagamaan, padahal aspek itu sangat penting, karena ia adalah jantung agama. Aspek itu adalah spiritualitas atau keruhanian yang, dalam sejarah Islam, termanifestasi dalam bentuk tasawuf atau sufisme. Menurut Abdul Qadir Ahmad Atha', dengan kewarakannya yang langka itu,

al-Muhasibi layak disebut pelopor mazhab kesadaran spiritualitas yang berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah, dan akal dalam kesatuan yang harmonis yang menundukkan jiwa-jiwa yang patuh, sekaligus melatihnya dengan mudah menuju Allah dalam keselamatan.[4]

Tampaknya al-Muhasibi berkeinginan menyebarkan aspek spiritual Islam yang pada masa itu sudah diabaikan oleh banyak orang Muslim karena tergoda oleh kehidupan duniawi, dan sekaligus mengkritik ajaran-ajaran yang dianggapnya telah menyimpang dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Maka al-Muhasibi menuangkan keinginan yang mulia itu dalam beberapa karyanya, yang salah satunya dan juga yang terpenting adalah *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*. Al-Muhasibi juga dapat dianggap sebagai pelopor penulisan kitab-kitab tasawuf karena sebelumnya tidak ada penulisan karya tasawuf. Ia adalah pengarang pertama terkemuka tentang tasawuf.

Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhi

Sangat mudah untuk mengetahui sumber-sumber yang menjadi rujukan ajaran-ajaran tasawuf al-Muhasibi dalam karyanya, *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*, dengan melihat kutipan-kutipan yang terdapat dalam kitab ini. Para pembaca akan menemukan banyak kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. sebagai sumber utama *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*. Al-Muhasibi tidak akan menggunakan sumber-sumber lain kecuali bila sumber-sumber itu sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.

Kadang kala al-Muhasibi menjelaskan arti kata-kata dan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an yang dikutipnya, namun ia lebih sering mengutip ayat-ayat al-Qur'an tanpa menjelaskannya sebagai rujukan untuk mendukung ajaran-ajaran yang dibicarakannya. Mudah untuk memahami bahwa al-Muhasibi juga menggunakan hadis-hadis untuk menjadi rujukan ajaran-ajarannya karena ia ahli

hadis dan mencintai hadis. Sebagai ahli hadis, demikian dikatakan oleh A.J. Arberry, ia mencurahkan perhatiannya yang amat besar untuk menyusun hadis-hadis bagi ajaran-ajarannya. Namun Ahmad ibn Hanbal mencelanya karena ia menggunakan perawi-perawi hadis yang lemah.[5]

Al-Muhasibi juga menggunakan pendapat-pendapat para Sahabat dan para Tabi'in sebagai rujukan untuk ajaran-ajarannya sejauh pendapat-pendapat itu sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Para Sahabat yang pendapat mereka sering dirujuk oleh al-Muhasibi dalam *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* mencakup Umar ibn Khaththab, Ali ibn Abi Thalib, Ibn Abbas, Ibn Mas'ud, Siti Aisyah, dan Abu al-Darda'. Para Tabi'in yang pendapat mereka banyak dikutip oleh sufi dari Basrah ini dalam karya yang sama adalah Mujahid ibn Jabir, Hasan al-Bashri, Wahb ibn Munabbih, Qatadah ibn Da'amah, Zaid ibn Aslam, dan Sa'id ibn Musayyab. Kadang-kadang al-Muhasibi juga merujuk pada pendapat para Tabi'i al-Tabi'in seperti Abu Hazim, Ibn Juraij, dan Sufyan ibn 'Uyainah.

Ada beberapa Sahabat dan Tabi'in yang dirujuk oleh al-Muhasibi dalam *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* dijadikannya untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip karena mereka memang mufasir al-Qur'an. Salah satu contoh adalah ketika al-Muhasibi menjelaskan bahwa kesombongan/kebesaran (*kibr*) adalah pengagungan diri (*ta'azhzhum*) dengan merujuk pada ayat al-Qur'an yang berbunyi, "*Tidak ada dalam dada mereka kecuali kebesaran yang tidak akan pernah mereka capai*," (QS 40: 56). Atha' al-Khurasani mengatakan dari Ibn Abbas tentang firman Allah ini bahwa Ibn Abbas menafsirkan bahwa "kebesaran yang tidak pernah mereka capai" (*kibr mā hum bi bālighīhi*) adalah "keagungan yang tidak akan pernah mereka capai" (*'azhamah lam yablughūhā*). Ibn Juraij mengatakan, "*uluwwan fī al-ardl*" (ketinggian di bumi) adalah "pengagungan diri" (*ta'azhzhum*). Maka Ibn 'Abbas mengabarkan bahwa kesombongan

adalah pengagungan diri, yang melahirkan akhlak kesombongan. Semua akhlak kesombongan disebut kesombongan.[6]

Contoh lain adalah tafsir Mujahid tentang ayat al-Qur'an yang dirujuk oleh al-Muhasibi berkaitan dengan orang-orang tulus yang memurnikan amal mereka kepada Allah (*al-shādiqīn al-mukhlishīn lahu 'an a'mālihim*), yang berbeda dengan orang-orang yang berlaku riya' dalam amal mereka. Orang-orang yang tulus/jujur yang memurnikan amal mereka kepada Allah berkata, "*Sesungguhnya kami memberimu makanan semata-mata untuk [mencari] keridaan Allah; kami tidak menginginkan dari kamu balasan dan terima kasih,*" (QS 76: 9). Dalam menafsirkan ayat ini Mujahid mengatakan bahwa mereka tidak mengatakan perkataan ini dengan lidah mereka, tetapi mereka mengatakannya dengan hati mereka.[7]

Jelas sekali bahwa sumber utama *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* al-Muhasibi, di samping al-Qur'an dan al-Sunnah atau hadis Nabi, adalah perkataan-perkataan para Sahabat, para Tabi'in, dan para Tabi'i al-Tabi'in. Kecenderungan al-Muhasibi untuk merujuk pada banyak hadis mudah dipahami dari ilmunya sebagai ahli hadis yang mencintai hadis. Menjadikan Sunnah Nabi Muhammad Saw. atau hadisnya, selain al-Qur'an, adalah bukti bahwa tokoh yang banyak mempengaruhi karya *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* adalah Nabi Muhammad. Tokoh-tokoh lain yang mempengaruhi karya ini adalah para Sahabat, para Tabi'in, dan para Tabi'i al-Tabi'in yang nama-nama mereka telah disebutkan di atas.

Karakteristik

Karekteristik utama karya terbesar al-Muhasibi ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, adalah penekanan pembahasannya yang berpusat pada psikologi moral atau psikologi spiritual dalam perspektif Islam yang berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Sebagian besar masalah psikologi moral yang menjadi objek pembahaannya adalah penyakit-penyakit kalbu yang mencakup riya (*riyā'*), ujub (*'ujb*), takabur (*kibr*), ketidakpedulian (*ghirrah*), dan iri hati (*ḥasad*), sedangkan bagian pembahasan tentang obat-obat penyembuhnya seperti takwa (*taqwā*), warak (*wara'*), pemeriksaan diri (*muḥāsabat al-nafs*), tobat (*tawbah*), ikhlas (*ikhlāsh*), tawaduk (*tawādlu'*), ketaatan (*thā'ah*), dan zikir (*dzikr*).

Dari segi gaya penulisannya, karya ini dicirikan oleh bentuk tanya-jawab atau dialog antara penanya dan penjawab. Penanya seakan-akan berperan sebagai murid dan penjawab seakan-akan berperan sebagai guru. Tidak ada informasi tentang siapa penanya dan siapa penjawab. Untuk mengetahui informasi tentang siapa penanya dan siapa penjawab, salah satu riwayat dapat membantu para pembaca. Riwayat itu berasal dari al-Junaid, salah seorang pengikut utama al-Muhasibi, seperti disampaikan oleh Abu Nu'aim sebagai berikut:

> Harits ibn Asad al-Muhasibi sering datang ke rumahku dan berkata, "Keluarlah bersamaku, dan marilah kita berjalan-jalan!" Akankah engkau senantiasa menarikku dari penyendirian (*'uzlah*) dan ketenteraman batin ini ke jalan-jalan raya dan hal-hal yang memikat, agar memandang hal-hal yang mempesonakan?" tanyaku. "Keluarlah bersamaku," jawabnya, "tidak ada yang perlu kau cemaskan." Dan ketika dia dan aku tiba di suatu tempat dan mengajakku duduk, dia berkata, "Bertanyalah kepadaku!" "Tidak ada pertanyaan yang ingin aku sampaikan kepada engaku," kataku. Namun dia mendesakku, "Tanyakanlah kepadaku segala yang terlintas di benak engkau." Maka aku pun bertanya, dan dia menjawab pertanyaan-pertanyaanku. Sepulangnya dia membukukan tanya-jawab itu.[8]

Arberry melukiskan bahwa di sini kita menemui potret seorang sufi, seperti para ulama lain sezamannya, menyusun karya-karya utama sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang

diajukan kepadanya. Kitab-kitab al-Muhasibi, teristimewa karya besarnya *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*, secara keseluruhan menguatkan gambaran ini.[9] Tetapi yang perlu dipersoalkan adalah: apakah benar semua pertanyaan yang jumlahnya ratusan itu diajukan oleh al-Junaid dalam satu kali pertemuan dan semuanya diingat oleh al-Muhasibi seperti dikisahkan dalam riwayat ini? Sulit dipecaya pertanyaan-pertanyaan yang jumlahnya sangat banyak untuk buku yang tebalnya sekitar 400 halaman itu diajukan hanya dalam satu kali pertemuan yang kelihatannya tidak lama karena diajukan dalam suasana jalan-jalan. Bila semua pertanyaan itu diajukan dalam kesempatan berkali-kali pertemuan, hal itu mudah dipercaya.

Bentuk tanya-jawab ini pada umumnya secara gramatikal adalah antara orang pertama tunggal ("aku") sebagai penanya dan orang ketiga tunggal ("dia") sebagai penjawab, kecuali untuk bagian pertama karya ini, yaitu bab tentang memelihara dan melaksanakan hak-hak Allah yang berjudul "Bab [tentang] Memelihara dan Melaksanakan Hak-hak Allah" (*Bāb al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh 'Azza wa Jalla wa al-Qiyām bihā*). Pada bagian pertama karya ini al-Muhasibi menggunakan ungkapan penanya "Maka adapun yang engkau tanyakan" (*Fa ammā mā sa'alta*), yang menunjukkan bahwa penanya adalah orang kedua tunggal ("engkau'). Pertanyaan itu dijawab dengan mengatakan bahwa pertanyaan tentang memelihara hak-hak Allah dan melaksanakannya adalah urusan besar yang telah diabaikan oleh kebanyakan orang, dan urusan itu dipercayakan oleh Allah kepada para nabi dan wali-Nya karena mereka memelihara janji-Nya dan menjaga wasiat-Nya.[10] Lanjutan perkataan ini, yang merupakan ajaran dan nasehat betapa pentingnya memelihara hak-hak Allah yang dapat disamakan bertakwa, adalah jawaban panjang atas pertanyaan tadi, yang menghabiskan enam halaman.

Pada bagian ini seakan-akan penjawab atau yang memberi penjelasan tentang memelihara hak-hak Allah tidak diketahui (*majhūl*). Namun ada bagian yang menunjukkan bahwa penjawab pertanyaan itu adalah al-Muhasibi, yaitu bagi yang menggunakan kalimat seru dengan ungkapan, "Wahai saudaraku! Sesungguhnya aku memeringatkan kamu dan diriku sendiri" (*Innī uḥadzdziruka wa nafsī*), yang dipahami tidak lain dari informasi bahwa penyeru atau pemberi nasehat adalah penulis karya ini, yaitu al-Muhasibi, yang secara gramatikal harus menggunakan kata ganti orang pertama tunggal ("aku") atau kata ganti orang pertama jamak ("kami").

Bentuk tanya-jawab ini pada umumnya secara gramatikal, seperti dikatakan di atas, adalah antara orang pertama tunggal ("aku") sebagai penanya dan orang ketiga tunggal ("dia") sebagai penjawab. Ungkapan yang digunakan untuk bertanya adalah perkataan "Aku berkata" (*Qultu*), yang dapat diartikan sebagai "Aku bertanya," sedangkan ungkapan yang digunakan ketika mengawali jawaban adalah "Dia berkata" (*Qāla*), yang dapat diartikan sebagai "Dia menjawab." Bentuk tanya-jawab seperti ini digunakan oleh al-Muhasibi dalam hampir seluruh bagian *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* kecuali bagian pertama tadi.

Di sini timbul pertanyaan, mengapa al-Muhasibi menggunakan bentuk tanya-jawab ini, yang menimbulkan kesan bahwa penanya adalah orang pertama tunggal, yang secara gramatikal adalah penulis karya, yaitu al-Muhasibi? Atau dengan kata lain, karya ini memberikan kesan seakan-akan orang yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan adalah al-Muhasibi, sedangkan orang yang menjawab pertanyaan-pertanyaan itu adalah orang ketiga tunggal yang tidak diketahui identitasnya. Mungkin cara ini disengaja digunakan oleh al-Muhasibi untuk menghindari berbagai bentuk egoism atau keakuan seperti riya, ujub, kesombongan, keangkuhan, ketidakpedulian, dan kedengkian, dan cara ini sesuai dengan

perilaku tawaduknya. Sufi kelahiran Basrah ini diduga tidak mau menggunakan ungkapan "Aku berkata" atau "Aku menjawab" ketika menjawab petanyaan-pertanyaan itu karena ungkapan ini menonjolkan keakuan penggunanya.

Al-Ri'āyah li Huqūq Allāh ditandai pula oleh karakteristik pengulangan tema-tema kunci, pengulangan penjelasan-penjelasan yang pada hakikatnya sama, pengulangan pengutipan ayat-ayat al-Qur'an yang sama, dan pengulangan pengutipan hadis-hadis Nabi yang sama. Dari satu segi, banyak pengulangan ini kelihatannya mubazir, tetapi dilihat dari segi lain, banyak pengulangan ini justru diperlukan untuk menambahkan sesuatu yang baru pada setiap pengulangan, dan untuk menyegarkan kembali pemahaman dan ingatan para pembaca akan tema-tema atau konsep-konsep yang dibicarakannya.

Penyebaran, Pengaruh, dan Posisi

Karya besar al-Mahsibi ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, tidak popular dalam arti dikenal oleh kebanyakan orang Muslim. Selama ini karya-karya al-Muhasibi, termasuk karya ini, kurang mendapat perhatian, bahkan termasuk karya-karya yang terlupakan. Jarang sekali orang yang memberikan perhatian yang cukup pada *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* kecuali beberapa orang pengkaji seperti Margareth Smith, yang mengedit dan memberi pengantar untuk *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*[11] dan menerjemahkannya dengan judul *The Book on the Observance of the Rights of God*;[12] 'Abdul Qadir Ahmad Atha', yang mengedit dan memberi pengantar untuk *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*;[13] dan Abdul Halim Mahmud, yang mengedit dan memberi pengantar untuk karya yang sama.[14]

Meskipun telah diterbitkan dengan tiga edisi (Margareth Smith, Abd ul Qadir Ahmad Atha', dan Abdul Halim Mahmud), *al-*

Ri'āyah li Huqūq Allāh belum juga mendapat perhatian yang cukup. Menurut catatan Martin Van Bruinessen, seorang pengkaji Islam asal Belanda, karya al-Muhasibi ini tidak termasuk dalam daftar karya-karya tasawuf yang dipelajari di pesantrern-pesantren di Indonesia.[15]

Al-Ri'āyah li Huqūq Allāh al-Muhasibi berpengaruh pada banyak sufi belakangan, termasuk di antara mereka adalah Abu Thalib al-Makki dan Abu Hamid al-Ghazali. Pengaruh karya ini pada dua karya al-Ghazali, yaitu *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *al-Munqidz min al-Dhalāl*, adalah besar. Al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sering mengutip pandangan-pandangan al-Muhasibi tentang perbuatan-perbuatan hati yang merusak dan membutuhkan latihan spiritual sebagai cara untuk mencegah dan mengobatinya, dan tentang perbuatan-perbuatan hati yang terpuji, yang mewakili kebajikan-kebajikan yang diperoleh dengan pertolongan Allah, yang membuat jiwa pantas dan siap menerima keadaan-keadaan spiritual dan memeroleh tingkat para wali.[16]

Para pengkaji al-Muhasibi pada umumnya telah memandang bahwa karya *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* adalah kitab tasawuf terpenting dalam pandangan para pendahulu dan para ahli hadis.[17] Karya ini dianggap sebagai karya besar pertama tentang tasawuf dalam sejarah karena sebelumnya tidak ada penulisan karya besar tasawuf yang mempengaruhi konsep-konsep psikologi moral dalam tradisi sufi. Bahkan dapat dikatakan bahwa psikologi moral al-Muhasibi berpengaruh besar pada tasawuf belakangan dan pada pemikiran Islam secara luas.

Ajaran Sentral

Judul karya ini, *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* (Memelihara Hak-hak Allah), menggambarkan isinya, yaitu memelihara hak-hak Allah.[18] Apa yang dimaksud dengan ungkapan "memelihara hak-hak Allah?" Apa itu "hak-hak Allah?" Selain hak-hak Allah, apakah ada juga kewajiban-kewajibannya? Untuk memahami apa itu hak-hak Allah, kita harus memerhatikan kalimat-kalimat dalam *Bāb al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh 'Azza wa Jalla wa al-Qiyām bihā* ("Bab Memelihara Hak-hak Allah dan Menjalankannya") dalam karya ini yang menunjukkan hak-hak Allah, yang terpenting di antaranya adalah:

> Hendaklah hamba-hamba mengerjakan apa yang diwajibkan oleh Allah atas mereka demi kepentingan diri mereka dan kepentingan orang yang dipercayakan kepada mereka. Pemimpin (*imām*) adalah penjaga manusia, yang diwajibkan memelihara setiap urusan mereka yang dipercayakan kepadanya. Demikian pula semua manusia, baik kalangan atas maupun kalangan biasa. Tidakkah engkau melihat Umar ibn Khaththab berkata, "Seandainya seekor domba muda menghilang di pinggir sungai Efrat, sungguh aku takut Allah akan menanyakan perihal itu kepadaku." Setiap hak yang diwajibkan oleh Allah atas hamba-hambaNya khusus untuk kepentingan diri mereka atau untuk kepentingan apa yang diwajibkan kepada sebagian mereka atas sebagian lain, sungguh Dia telah memerintahkan mereka untuk memelihara dan melaksanakannya. Itulah yang dimaksud dengan memelihara dan menunaikan hak-Nya yang telah Dia fardukan atas mereka.[19]

Dari kutipan di atas kita dapat memahami bahwa yang dimaksud hak-hak Allah adalah segala sesuatu yang diwajibkan oleh Allah atas hamba-hamba-Nya demi kepentingan semua manusia,

baik kalangan atas maupun kalangan biasa. Mereka wajib memelihara dan menjalankan hak-hak Allah.

Menurut al-Muhasibi, menjaga hak-hak Allah identik dengan takwa.[20] Allah memurkai dan menyiksa orang yang mengabaikan hak-hak Allah yang diwajibkan atasnya. Dia menjadikan pelaksanaan hak-hakNya sebagai kunci setiap kebaikan di dunia dan akhirat. Penjagaan hak-hak Allah yang diwajibkan itu adalah takwa. Allah menyiapkan surga bagi orang-orang yang memelihara hak-hak-Nya, memberi mereka kedamaian di akhirat, menjanjikan bahwa amal-amal mereka akan diterima, mencalonkan mereka untuk memeroleh kewalian, menghilangkan ketakutan dan kesedihan dari mereka pada waktu penuh ketakutan dan kesedihan, memberi mereka pertolongan di dunia dan bantuan atas ketaatan mereka, memberi mereka jalan keluar yang lapang dari kesempitan yang menjerat manusia, dan memberi mereka jaminan rezeki dari arah-arah yang tidak mereka sangka. Allah berfirman, *"Dan surga yang luasnya seluas langit dan bumi disediakan bagi orang-orang bertakwa,"* (QS 3: 133).[21] Allah berfirman pula, *"Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan memberinya jalan keluar dan memberinya rezeki dari arah-arah yang tidak disangkanya,"* (QS 65:2-3).

Al-Muhasibi mengatakan bahwa takwa—yang pemiliknya disediakan oleh Allah surga—adalah berhati-hati terhadap syirik dan apa yang lebih rendah daripadanya, termasuk dosa, setiap yang dilarang oleh Allah, atau mengabaikan kewajiban yang difardukan oleh Allah. Allah berfirman, *"Dan sesungguhnya Kami telah memerintahkan kepada orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu dan kepada kamu; bertakwalah kepada Allah,"* (QS 4: 131). Itulah perintah Allah baik untuk kepentingan orang-orang terdahulu maupun untuk kepentingan orang-orang belakangan. Allah berfirman, *"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada ketakutan bagi mereka dan tidak*

juga kesedihan. [Mereka adalah] orang-orang yang beriman dan selalu bertakwa," (QS 10: 62-63).[22]

Al-Muhasibi menjelaskan firman Allah yang terakhir ini (QS 10: 62-63) dengan mengutip sebuah hadis yang menunjukkan bahwa orang-orang bertakwa terbebas dari rasa takut dan rasa sedih pada hari kiamat karena Allah telah menghilangkan ketakutan dan kesedihan dari mereka dan sekaligus memberi mereka tempat yang aman, sebagaimana dikatakan oleh Allah, "*Sesungguhnya orang-orang bertakwa berada di tempat yang aman,*" (QS 44: 51).

Al-Muhasibi mengatakan bahwa takwa berasal dari rasa takut dan hati-hati terhadap Allah. Allah berfirman, "*Orang yang takut pada tempat Tuhannya memiliki dua surga,*" (QS 55: 46). "*Dan orang yang takut pada tempat Tuhannya dan melarang diri dari hawa nafsu,*" (QS 79: 40). Demikianlah, Yang Maha Mengetahui mengabarkan bahwa rasa takut ada sebelum takwa. Orang-orang Arab sependapat dalam bahasa mereka bahwa bila sebagian menyuruh sebagian lain agar berhati-hati terhadap sesuatu, maka dia berkata, "Awas ada binatang buas!" ("Berhati-hatilah pada binatang buas!"), "Awas ada dinding!" ("Berhati-hatilah pada dinding!"), "Awas ada sumur!" ("Berhati-hatilah pada sumur!"), yang berarti: "Jauhilah apa yang aku peringatkan pada engkau!" [23]

Pada bagian lain al-Muhasibi menjelaskan bahwa takwa adalah "kehati-hatian dengan menjauhi apa yang dibenci oleh Allah." Yang dimaksud "kehati-hatian" di sini adalah kehati-hatian terhadap Allah dalam dua kelompok, yaitu: mengabaikan hak Allah yang wajib, dan melakukan apa yang diharamkan dan dilarang oleh Allah. Dua kelompok ini menyatu dalam dua kelompok pula, yaitu: mengerjakan apa yang diwajibkan oleh Allah, dan meninggalkan apa yang dilarang oleh Allah.[24]

Penjelasan al-Muhasibi tentang arti takwa menunjukkan bahwa takwa tidak lain dari memelihara hak-hak Allah; takwa

berasal dari rasa takut (*khawf*) dan kehati-hatian (*ḥadzar*, *ḥidzr*); dan rasa takut ada sebelum takwa. Memang takwa sering diartikan sebagai rasa takut kepada Allah. Takwa dalam arti ini didominasi oleh rasa takut, bukan oleh kesadaran akan kehadiran Tuhan. Takwa dalam arti ini tidak memadai untuk menunjukkan arti positif istilah ini, yaitu kesadaran akan kehadiran Tuhan dan keingingan kuat untuk membentuk diri dalam cahaya kehadiran-Nya itu. Kehati-hatian (*ḥadzar*, *ḥidzr*) sebagai unsur dominan dalam takwa, seperti dikatakan oleh al-Muhasibi, sebenarnya sejalan dengan arti asal kata *taqwā*. Maka tepat bila takwa diartikan sebagai kesadaran, kehati-hatian, dan kewaspadaan untuk memelihara diri. Inilah arti takwa yang sesuai dengan arti asal kata *taqwā*, yang seakar dengan kata kerja *ittaqā*, yang berarti "berhati-hati", "waspada", "berjaga-jaga", "memelihara",, "melindungi" dan "berhati-hati terhadap".[25] Akar kata *taqwā* adalah *wa-qa-ya*, yang kata kerjanya diucapkan *waqā*, yang berarti "memelihara", "menjaga", "melindungi", "berhati-hati", "berjaga-jaga", "berhati-hati terhadap" dan "berjaga-jaga terhadap".[26]

Kehati-hatian, kewaspadaan, pemeliharaan, penjagaan, dan perlindungan, yang terkandung dalam arti takwa, muncul dari atau melalui kesadaran. Karena itu, terjemahan yang tepat untuk kata *taqwā* dalam al-Qur'an, menurut Muhammad Asad, seorang sarjana dan cendekiawan Muslim asal Austria, dalam *The Message of the Qur'an*, adalah "kesadaran terhadap Tuhan" ("*God-consciousness*") (misalnya, QS 2: 197, 237; 5: 2, 8; 7: 26; 58: 9; 96: 12).[27] Adapun kata kerja *ittaqā* , yang terjemahan Indonesia adalah "bertakwa," diartikan "tetap menyadari Tuhan," "sadar akan Tuhan" ("*to remain conscious of God*") seperti diterjemahkan oleh Muhammad Asad. Perhatikanlah terjemahan Inggris cendekiawan Muslim ini, misalnya, untuk ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa puasa diwajibkan atas orang-orang yang beriman agar bertakwa. Asad menulis, "O

you who have attained faith! Fasting is ordained for you as it was ordained for those before you, so that you might remain conscious of God," (QS 2: 183).[28]

Kesadaran (*consciousness*) dalam arti ini mengandung arti keadaan "berjaga-jaga," "waspada," "mengetahui atau ingat bahwa sesuatu hadir atau sedang tejadi" (*awareness*). Kebanyakan manusia tidak mempunyai kesadaran, karena mereka terbenam dalam ketidaksadaran, kelalaian, atau kelengahan. Pada hakikatnya, keadaan tidak memiliki kesadaran, lalai, atau lengah, sama dengan keadaan tidur atau tertidur. Anthony de Mello, seorang guru spiritual Katolik, melukiskan bahwa kebanyakan orang, walaupun mereka tidak mengetahuinya, sedang "tertidur." Mereka dilahirkan dalam keadaan "tertidur," mereka hidup dalam keadaan "tertidur," mereka menikah dalam keadaan "tertidur," mereka membesarkan dan mengasuh anak-anak mereka dalam keadaan "tertidur," mereka meninggal dalam keadaan "tertidur," tanpa pernah terjaga dari "tidur" mereka.[29] Penggambaran ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa kebanyakan manusia jauh dari kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan, yang disebut "spiritualitas". Spiritualitas, kata Anthony de Mello, berarti "bangun," terjaga.[30]

Menurut al-Muhasibi, persiapan pertama menuju tempat (*maqām*) berhadapan dengan Allah adalah takwa, yang merupakan dasar amal dan pangkal ketaatan. Takwa adalah kedudukan pertama bagi orang-orang beribadah (*'ābidīn*) dan lebih tinggi daripada ibadah-ibadah tambahan (*nawāfil*), dan ibadah tambahan tidak diterima kecuali dengan dan beserta takwa.[31] Maka al-Muhasibi menyeru para pembaca *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* sebagai berkut:

> "Wahai Saudaraku! Hendaklah takwa menjadi suasana kalbumu, karena ia adalah modalmu, sedangkan ibadah-ibadah tambahan adalah keuntunganmu setelah modal itu. Orang yang menganggap dirinya memeroleh

keuntungan ketika modalnya tidak kembali bukanlah pedagang yang berakal, bijaksana, dan cerdas."[32]

Dari takwa muncullah warak (*wara'*), karena ketika seseorang bertakwa kepada Allah ia akan berhati-hati dan menahan diri dari melakukan perbuatan-perbuatan bukan hanya yang dilarang tetapi juga yang syubhat.[33] Dari artinya, dapat dikatakan bahwa warak sendiri sebenarnya adalah bagian dari takwa karena dalam warak terkandung makna kesadaran, kehati-hatian, kewaspadaan untuk menjauhi perbuatan-perbuatan syubhat (apalagi perbuatan-perbuatan yang dilarang) agar terhindar dari segala sesuatu yang membahayakan dan mencelakan diri.

Ketika membicarakan apa yang pertama wajib diketahui dan direnungkan oleh seorang hamba, al-Muhasibi mengaitkannya dengan takwa. Menjawab pertanyaan tentang apa yang pertama wajib diketahui oleh hamba, ia mengatakan, "[Yang pertama wajib diketahui adalah bahwa] Anda mengetahui bahwa Anda adalah seorang hamba yang dikuasai (*'abd marbūb*), tidak ada keselamatan bagi Anda kecuali dengan takwa kepada Tuan Anda (*Sayyiduka*) Yang Maha Agung dan Maha Perkasa dan Guru Anda. Tidak ada lagi kebinasaan yang menimpa Anda setelah itu."[34] Tidak ada keselamatan bagi hamba kecuali dengan ketaatan pada Tuhannya, dan petunjuk kepada ketaatan adalah ilmu, kemudian mengerjakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. "Ketaatan adalah jalan keselamatan, sedangkan ilmu adalah petunjuk jalan itu. Asal ketaatan adalah warak, asal warak adalah takwa, asal takwa adalah pemeriksaan diri (*muḥāsabat al-nafs*), dan asal pemeriksaan diri adalah rasa takut dan berharap."[35]

Di sini kembali kita melihat bahwa takwa tidak dapat dipisahkan dari ketaatan, warak, pemeriksaan diri, dan rasa takut dan berharap. Takwa, seperti dikatakan di atas, juga tidak lain

dari memelihara hak-hak Allah. Takwa adalah persiapan pertama menuju tempat (*maqām*) berhadapan dengan Allah. Takwa adalah dasar amal dan pangkal ketaatan. Betapa pentingnya takwa, sehingga al-Muhasibi menempatkan pembahasan tentang takwa pada bagian-bagian awal *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* sebagai pintu masuk untuk membicarakan hak-hak Allah secara rinci pada bagian-bagian setelahnya.

Konsep-konsep kunci lain yang dibahas oleh al-Muhasibi pada bagian-bagian awal *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh* adalah tobat (*tawbah*), perenungan (*fikrah*), perhatian/keinginan (*hamm*), dan bisikan-bisikan [yang muncul dalam hati] (*khatharāt*). Pada kesempatan ini kita tidak akan membicarakan semua konsep kunci ini. Kita memilih membicarakan hanya konsep *khatharāt* karena ia memainkan peranan sangat penting dalam menjaga hak-hak Allah. *Khatharāt* adalah dorongan dalam kalbu yang menentukan nilai setiap perbuatan baik dan buruk.

Ketika menjawab pertanyaan tentang cara memelihara hak-hak Allah, cara mengetahuinya, dan apa yang dimaksud dengan *khatharāt*, al-Muhasibi mengatakan bahwa menjaga hak-hak Allah dengan penegasan/pemastian (*tatsabbut*) dengan pencarian informasi (*istidlāl*) melalui ilmu tentang dorongan-dorongan kalbu, yaitu *khatharāt*, karena *khatharāt* adalah dorongan-dorongan kalbu kepada setiap perbuatan, baik atau jahat.[36] Ia mengatakan bahwa *khatharāt* berasal dari hawa nafsu, dari akal setelah diberi peringatan oleh Allah, atau dari musuh. *Khatharāt* mempunyai tiga makna. *Pertama*, *khatharāt* sebagai dari Yang Maha Pengasih. Tentang hal ini, diriwayatkan bukan dari satu orang, yang diriwayatkan dari Nabi Saw. bahwa beliau berkata, "Bila Allah menghendaki kebaikan bagi seseorang, maka Allah menjadikan pengingat untuknya dalam kalbunya." Al-Nuwwas ibn Sam'an meriwayatkan dari Nabi Saw. bahwa beliau membuat perumpamaan dengan

mengatakan, "Itu adalah seperti sebuah jalan yang di atasnya ada tabir, dengan suara-suara yang memanggil dari bagian bawah jalan itu dan dari bagian atasnya. Suara dari bagian atas adalah pengingat dari Allah dalam kalbu setiap orang yang pasrah pada-Nya (*muslim*)."

Kedua, *khatharāt* sabagai bujukan dan perintah dari diri/jiwa [yang mengajak kepada kejahatan]. Tentang masalah ini Allah berfirman, "*Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik bagimu perbuatan (buruk) itu. Maka kesabaran yang indah itulah (kesabaranku),*" (QS 12: 18). Allah berfirman tentang kisah anak-anak Adam, "*Maka diri/jiwa Qabil mengizinkannya untuk membunuh saudaranya, karena itu ia membunuh saudaranya itu,*" (QS 5: 30). Allah berfirman pula, "*Sesungguhnya diri/jiwa itu selalu menyuruh kepada kejahatan,*" (QS 12: 53).

Ketiga, *khatharāt* sebagai hiasan, godaan dan bisikan dari setan. Tentang masalah ini Allah memerintahkan kepada Nabi-Nya Saw. untuk berlindung kepada-Nya dari *khatharāt* setan. Allah berfirman, "*Dan jika godaan dari setan menimpamu, maka berlindunglah kepada Allah. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui,*" (QS 7: 200). Allah berfirman, "*[Yang] membisikkan [kejahatan] dalam dada manusia,*" (QS 114: 5). Allah berfirman tentang kisah Adam dan Hawa, "*Maka setan membisikkan [kejahatan] kepada keduanya,*" (QS 7: 20). Allah berfirman pula, "*Dan setan menghiasi [dengan kejahatan] bagi mereka apa yang mereka lakukan,*" (QS 6: 43).[37]

Konsep-konsep kunci—yang meliputi takwa (*taqwā*), warak (*wara'*), pemeriksaan diri (*muḥāsabat al-nafs*), tobat (*tawbah*), perenungan (*fikrah*), perhatian/keinginan (*hamm*), dan bisikan-bisikan [yang muncul dalam hati] (*khatharāt*)—yang dianalisis pada bagian-bagian awal *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh lāh*, masing-masing terkait satu sama lain. Semua konsep ini, yang berpusat, bertujuan dan berpuncak pada takwa, yang identik dengan menjaga hak-hak

Allah, adalah fondasi psikologi moral atau, jika mau menyebut dengah ungkapan lain, psikologi spiritual.

Perlu untuk mengemukakan dalam kesempatan ini bahwa karya utama al-Muhasibi *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*, seperti dikatakan oleh Michael Sells, mengandung analisis yang dikembangkan sepenuhnya tentang berbagai bentuk egoisme manusia, dan cara memeriksanya, berhati-hati untuk menghindarinya, tanpa terjatuh ke dalam keasyikan dengannya. Melalui karya ini ia mengembangkan psikologi moral paling ketat dan berpengaruh dalam tradisi sufi. Meskipun aspek-aspek pemikiran al-Muhasibi diserang oleh pemikir berpengaruh Ibn Hanbal, psikologi moral al-Muhasibi berpengaruh besar pada Sufisme belakangan dan pada pemikiran Islam secara luas.[38]

Ada lima bentuk utama egoisme atau keakuan yang diuraikan oleh al-Muhasibi dalam *al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allāh*. Lima bentuk itu adalah: riya (*riyā'*), ujub (*'ujb*), takabur (*kibr*), ketidakpedulian (*ghirrah*), dan iri hati (*ḥasad*). Riya, yang menurut Michael Sells bisa kita sebut "narsisisme",[39] didefinisikan oleh al-Muhasibi sebagai "keinginan seorang hamba pada [pujian] orang banyak dengan ketaatan pada Tuhannya" (*irādat al-'abd al-'ibāda bi-thā'at rabbihi*),[40] "menginginkan selain Allah dengan ketaatan" (*irādat ghayr Allāh 'azza wa jalla bi al-thā'ah*),[41] atau "menginginkan makhluk-makhluk dengan ketaatan kepada Allah" (*irādat al-makhlūqīn bi thā'at Allāh 'azza wa jalla*).[42] Di sini kita melihat bahwa tujuan ketaatan pada Tuhan dalam riya bukanlah Tuhan atau keridaan Tuhan, tetapi pujian manusia atau tujuan lain. Ketaatan atau ibadah seperti ini tidak murni ditujukan kepada Tuhan tetapi kepada selain Dia. Ketaatan seperti ini tidak diterima oleh Tuhan dan akibatnya tidak membawa keselamatan. Al-Muhasibi mengutip al-Qur'an dan hadis yang menegaskan bahwa riya merusak amal seorang hamba sehingga amal itu tidak diterima oleh Allah, dan

keselamatan akan diperoleh bila riya ditinggalkan. Karena itu, ketaatan harus murni ditujukan kepada Allah. Di sini kita melihat sifat teosentris Islam, yaitu bahwa semua tujuan hidup harus berpusat pada Tuhan.

Al-Muhasibi mengingatkan bahwa ujub adalah malapetaka besar yang menjangkiti banyak orang, membutakan mereka kepada dosa-dosa mereka, melumuri mereka dengan kesalahan-kesalahan dan ketergelinciran-ketergelinciran mereka, karena ujub membutakan kalbu sehingga orang yang berujub menganggap dirinya orang baik, padahal ia orang jahat; menganggap dirinya selamat, padahal ia binasa; menganggap dirinya benar, padahal ia salah. Ujub telah membuat umat manusia binasa. Ujub telah mendorong manusia berlaku sombong dan mengagungkan diri, menipu diri kepada Allah, dan menunjukkan kepada-Nya amal dan ilmunya seakan-akan ia memiliki anugerah yang wajib diberikan oleh Allah. Pada saat itu, perlindungan Allah baginya terputus, dan ia menempatkan dirinya di bawah kendali hawa nafsu dan dengan demikian ia menganggap dirinya termasuk kelompok orang-orang baik, padahal dalam pandangan Allah, ia termasuk orang-orang zalim dan fasik.[43]

Ujub mendorong orang berujub menyebut-menyebut kebaikannya dan sedekahnya karena ia menganggap sedekahnya atau apa yang ia berikan itu besar. Ia melupakan anugerah Allah kepadanya, dan lalai bersyukur kepada Allah. Ia menyebut-nyebut kebaikan yang telah ia lakukan sehingga pahalanya hilang, sebaimana difirmankan oleh Allah, "*Janganlah kamu menghilangkan [pahala] sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti [perasaan si penerima]*," (QS 2: 264). Akibatnya ia akan menerima azab Tuhan.[44]

Al-Muhasibi mengingatkan bahwa takabur, sebagaimana ujub, adalah malapetaka besar, yang menimbulkan bala ben-

cana terbesar, yang mesti membuat pelakunya segera menerima hukuman dan kemurkaan dari Allah, karena hanya Allah yang berhak memiliki sikap takabur. Sesungguhnya siapa pun selain Dia adalah hamba yang dikuasai. Takabur adalah dosa besar karena takabur tidak layak bagi selain Allah. Maka kemurkaan-Nya adalah besar bagi orang yang takabur. Abu Hurairah meriwayatkan dari Nabi Saw. bahwa beliau bersabda, "Allah berfirman, *'Takabur adalah pakaian-Ku, dan keagungan adalah syal-Ku. Maka barangsiapa menyaingi-Ku dalam salah satunya, Aku lemparkan dia ke dalam neraka'*."[45]

Al-Muhasibi mengatakan bahwa bila seorang hamba tidak mengetahui derajat dirinya, maka ia menyangka bahwa derajatnya agung, sehingga ia mengagungkan dirinya dan angkuh terhadap makhluk lain. Maka takabur adalah mengagungkan diri, yang melahirkan akhlak takabur. Semua akhlak takabur disebut takabur. Takabur barangkali muncul dari dendam, iri hati, riya, dan ujub, tetapi permulaan takabur adalah mengagungkan derajat diri dalam kalbu. Jika seorang hamba mencari keagungan derajat dirinya, ia mengagungkan dirinya. Jika ia mengagungkan dirinya, ia akan angkuh dan melindungi dirinya, merasa perkasa dan berbangga diri, memamerkan keangkuhannya, senang dan sombong.[46]

Ketidakpedulian (*ghirrah*) adalah ketertipuan diri atau penipuan diri yang tidak disadari oleh orang yang dijangkiti oleh penyakit ini. Al-Muhasibi mengatakan bahwa ketidakpedulian kepada Allah bisa terjadi di kalangan orang-orang kafir, di kalangan para pelaku maksiat di antara orang-orang muslim, dan di kalangan orang salih yang rajin beribadah. Setiap orang yang tidak peduli terhadap sesuatu, tentu ia mengabaikan perintah Allah, dan berkuranglah kehati-hatian dan rasa takutnya. Ketidakpedulian adalah penipuan diri terhadap perbuatan baik Allah pada manusia, terhadap nama harapan pada Allah, atau terhadap sebagian ibadah dan ilmu. Banyak manusia tidak peduli pada sebagian itu,

sehingga mereka berbuat maksiat kepada Allah tetapi menganggap diri mereka termasuk kelompok orang-orang baik; atau mereka kufur kepada Allah tetapi menganggap diri mereka termasuk kelompok orang-orang yang mendapat petunjuk-Nya; atau mereka tidak pedulu, lalu berbuat maksiat dengan dalih ilmu tetapi mereka menganggap diri mereka diampuni, selamat dan tidak diazab. Maka ketidakpedulian di kalangan orang-orang kafir adalah penipuan dari diri mereka sendiri dan dari musuh mereka dengan penampilan dunia dan melupakan akhirat.[47]

Al-Muhasibi mengatakan bahwa iri hati (*ḥasad*) menurut al-Qur'an dan Sunnah Nabi dibagi menjadi dua jenis: iri hati yang tidak diharamkan dan iri hati yang diharamkan. Di antara iri hati yang tidak diharamkan, ada sebagian yang fardu, ada sebagian yang utama, ada sebagaian yang *mubāḥ* (dibolehkan), dan ada juga sebagian yang mendorong manusia kepada kekurangan dan yang haram. Iri hati yang tidak diharamkan ini adalah persaingan atau perlombaan (*munāfasah* atau *musābaqah*). Tentang iri hati jenis ini Allah berfirman, "*Dan untuk yang demikian itu hendaklah orang berlomba-lomba,*" (QS 83: 26). Allah berfirman, "*Berlomba-lombalah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu,*" (QS 57: 21). Perlombaan tidak akan ada dari seorang hamba kecuali bila ia berlomba dengan orang lain.[48] Iri hati dalam arti positif ini mencakup semua perlombaan untuk perbuatan baik, misalnya perlombaan dalam mencari dan menggunakan harta dan ilmu pada jalan yang benar dan untuk kebenaran.

Iri hati pada orang lain dalam sesuatu yang diharamkan, misalnya memeroleh dan membelanjakan harta dengan cara dan tujuan yang haram, maka iri hati seperti itu adalah haram. Iri hati itu tidak dibolehkan hanyalah karena keinginan dan kecintaannya pada yang haram. Dalam hal ini, bukan iri hati itu sendiri yang haram, tetapi keinginan dan kecintaan pada yang haram itulah yang haram.

Iri hati jenis kedua, yaitu iri hati yang haram, adalah keinginan seseorang mendapatkan kemuliaan atau nikmat yang diperoleh oleh orang lain dan keinginannya agar kemuliaan dan nikmat itu hilang dari orang itu. Orang yang iri hati seperti ini merasa senang melihat orang lain kehilangan kemuliaan atau nikmatnya dan benci melihat orang lain memerolehnya.[49] Iri hati inilah yang disebut "dengki" dan "busuk hati" dalam bahasa Indonesia. Al-Muhasibi mengatakan bahwa Allah mencela iri hati yang haram ini dalam Kitab-Nya dan Rasul Allah mencelanya dalam Sunnahnya. Allah berfirman, "*Banyak di antara Ahli Kitab menginginkan jikalau mereka bisa mengembalikan kalian kepada kekafiran setelah kalian beriman sebagai rasa dengki yang timbul dari dalam diri mereka setelah kebenaran jelas bagi mereka,*" (QS 2: 109). Allah berfirman, "*Atau mereka dengki kepada manusia karena keutamaan yang diberikan oleh Allah kepada mereka,*" (QS 4: 54). Allah berfirman pula, "*Dan mereka (Ahli Kitab) tidak berpecah belah kecuali setelah datang kepada mereka ilmu (kebenaran yang disampaikan oleh para nabi) karena dengki sesama mereka,*" (QS 42: 14). Nabi Saw. melarang orang-orang beriman berlaku dengki dengan mengatakan, "*Janganlah kalian saling berlaku dengki, saling memarahi, saling bermusuhan, dan jadilah kalian hamba-hamba Allah yang bersaudara.*"

Menurut al-Muhasibi, perasaan dengki muncul dari kesombongan, ujub, dendam, permusuhan, kebencian, riya, cinta kedudukan dan jabatan pimpinan melebihi orang lain. Perasaan dengki yang timbul dari kesombongan adalah perasaan yang timbul ketika seorang hamba berlaku angkuh untuk dilampaui atau disamai oleh orang yang di bawah dia, atau dilampaui oleh orang yang setaraf dengan dia dalam agama dan dunia, seperti dikatakan oleh orang-orang Quraisy tentang Nabi Muhammad Saw., "Dia (Muhammad) adalah anak yatim." Mengapa al-Qur'an tidak diturunkan kepada seorang laki-laki mulia dari salah satu negeri ini (Mekah dan Tha'if)?" Allah berfirman tentang orang-orang kafir

Quraisy, "*Demikianlah, Kami telah menguji sebagian mereka (orang-orang kaya) dengan sebagian lain (orang-orang miskin) agar mereka (orang-orang kaya) berkata: Orang-orang semacam inikah di antara kita yang diberi anugerah oleh Allah?*" (QS 6: 53).[50]

Pembaca yang teliti akan mendapat kesan bahwa isi atau sebagian besar isi karya al-Muhasibi ini, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, tidak sesuai dengan judulnya, karena sebagian besar karya ini membicarakan penyakit-penyakit kalbu yang mencakup riya (*riyā'*), ujub (*'ujb*), takabur (*kibr*), ketidakpedulian (*ghirrah*), dan iri hati (*hasad*), dan hanya sekitar 25% bagian karya ini membahas masalah"memelihara hak-hak Allah" (*al-ri'āyah li huqūq Allāh*). Pembahasan tentang penyakit-penyakit kalbu menyita sekitar 60% bagian kitab yang tebalnya 394 halaman tanpa pendahuluan editornya (Abdul Halim Mahmud). Tema yang menghabiskan jumlah halaman paling banyak dengan jumlah 111 halaman adalah tema riya'; tema ini membutuhkan lebih dari seperempat bagian karya ini.

Judul *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* bukan tidak tepat untuk karya al-Muhasibi ini. Jika dilihat dari jumlah halaman atau panjangnya pembahasan dalam karya ini, judul ini memang kurang tepat, tetapi jika dilihat dari tujuannya adalah tepat, karena tujuannya adalah untuk memelihara hak-hak Allah, yang tidak lain adalah bertakwa. Panjangnya pembahasan tentang penyakit-penyakit hati tampaknya bertujuan untuk mengingatkan orang-orang beriman akan bahaya dan malapetaka yang ditimbulkan oleh penyakit-penyakit hati itu dan pada waktu yang sama memberikan obat penawar untuk masing-masing penyakit itu seperti ikhlas, tawaduk, ketaatan, dan zikir, yang semuanya berpadu dengan obat-obat penawar lain yang meliputi takwa, warak, pemeriksaan diri, dan tobat. Pada hakikatnya, menyembuhkan manusia dari

penyakit-penyakit kalbu dengan obat-obat penawar itu sendiri adalah memelihara hak-hak Allah.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism* (Oxford, UK: Oneworld Publications, 1997).

2 Abul Qasim Abdul Karim al-Qusyayri al-Nisaburi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, diedit oleh Ma'ruf Zariq dan Ali Abdul Hamid Balthaji (Beirut: Dār al-Khayr, t.th.), hlm. 429.

3 Al-Qusyayri, *al-Risālah*, hlm. 429-30.

4 Abdul Qadir Ahmad Atha', "Sekilas tentang Imam al-Muhasibi," dalam Harits ibn Asad al-Muhasibi, *Memelihara Hak-hak Allah: Sebuah karya Klasik Tasawuf*, diterjemahkan oleh Abdul Halim (Bandung: Pustaka Hidayah, 1423 H/ 2002), hlm. 16.

5 A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Myctiscs of Islam* (London: Gorge Allen & Unwin Ltd., 1979), hlm. 46.

6 Abu Abdillah Harits al-Muhasibi, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, diedit dan diberi mukadimah oleh Abdul Halim Mahmud (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), hlm. 302. Semua teks Arab dari *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* yang dikutip dalam tulisan ini adalah dari *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* edisi Abdul Halim Mahmud ini.

7 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 132-33.

8 Abu Nu'aim al-Ishfahani, *Hilyat al-Awliyā'*, 10 volumes (Kairo, 1932), seperti dikutip oleh Arberry, *Sufism*, hlm. 46-47.

9 Arberry, *Sufism*, hlm. 47.

10 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 37.

11 Abu Abdillah Harits ibn Asad al-Muhasibi, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, diedit dan diberi pengantar oleh Margareth Smith (London: Luzac & Co., E.W.J. Gibb Memorial, 1940).

12 Abu Abdillah Harits ibn Asad al-Muhasibi, *The Book on the Observance of the Rights of God*, diterjemahkan dan diberi pengantar oleh Margareth Smith (London: Luzac & Co. & E.W.J. Gibb Memorial, 1940).

13 Abu Abdillah Harits ibn Asad al-Muhasibi, *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*, diedit dan diberi pengantar oleh Abdul Qadir Ahmad Atha' (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadītsah, 1970).

14 Lihat catatan kaki nomor 8.

15 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 163.

16 Lihat Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith B. Asad al-Muhasibi A.D. 781-857* (London: Sheldon Press, 1935), hlm. 272-74.

17 Abdul Halim Mahmud, "Muqaddimah," dalam al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 14.

18 Kata *ri'āyah* adalah bentuk *mashdar* (kata benda) dari *fi'l* (kata kerja) yang berarti "memelihara", "menjaga", "merawat", "mengawasi", "memerhatikan", "mengindahkan" "peduli." Kata *ḥuqūq* adalah bentuk jamak dari *ḥaqq*, yang berarti "hak" "hak memiliki" "hak meminta" "hak menerima" "klaim" "klaim legal."

19 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 37.

20 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 38.

21 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 38.

22 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 39.

23 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 39-40.

24 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 43.

25 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, edited by J. Milton Cowan, Fourth Edition (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), hlm. 1282; Ilyas Anthun Ilyas & Idward Anthun Ilyas, *Qāmūs Ilyās al-'Ashrī: 'Arabī-Injlīzī* [Elias A. Elias & Edward E. Elias, Elias Modern Dictionary: Arabic-English] (Beirut: Dār al-Jayl, 1981), hlm. 811; *Al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī li al-Nāthiqīn bi al-'Arabiyyah wa Muta'allimīhā*, disusun dan disiapkan oleh Jamā'ah min Kibar al-Lughawiyyīn al-'Arab (Beirut: La Rose, t.th), hlm. 1329.

26 Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, hlm. 1282; Ilyas & Ilyas, *Qāmūs Ilyās al-'Ashrī*, hlm. 811; *Al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī*, hlm. 1328.

27 *The Message of the Qur'an*, translated and explained by Muhammad Asad (Gibraltar: Dār al-Andalūs, 1980), hlm. 43, 53, 140, 143, 206, 846, 911, 964. Ketika menerjemahkan kata *muttaqīn* dalam surah al-Baqarah ayat 2 (QS 2: 2), Muhammad Asad memberikan catatan sebagai berikut:

The conventional translation of *muttaqī* as "God-fearing" does not adequately render the *positive* content of this expression—namely, the awareness of His all-presence and desire to mould one's existence in the light of this awareness; while the interpretation adopted by some translators, "one who guard himself against evil" or "one who is careful in his duty," does not give more than one particular aspect of the concept of God-consciousness (*The Message of the Qur'an*, hlm. 3).

28 *The Message of the Qur'an*, hlm. 38.

29 Anthony de Mello, *Awareness: Butir-butir Mutiara Pencerahan*, dialihbahasakan oleh Paulus Hidayat (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998), hlm. 3.

30 Anthony de Mello, *Awareness*, hlm. 3.

31 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 41.

32 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 46.

33 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 43.

34 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 47.

35 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 47.

36 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 84.

37 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 84-85.

38 Michael Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings* (New York: Paulist Press, 1996), hlm. 171.

39 Sells, *Early Islamic Mysticism*, hlm. 172.

40 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 131.

41 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 133.

42 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 133.

43 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 267-68.

44 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 268.

45 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 299.

46 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 302.

47 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 343.

48 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 387.

49 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 390.

50 Al-Muhasibi, *al-Ri'āyah*, hlm. 393-94.

Kitāb Khatm Al-Awliyā' Al-Hakim Al-Tirmidzi

Asep Usman Ismail

Pendahuluan

Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi adalah ulama tasawuf generasi perintis. la termasuk ulama yang unik. Pada dirinya terhimpun berbagai kompetensi keulamaan. Ia menguasai berbagai bidang ilmu keislaman seperti tafsir, hadis, fikih, kalam, dan tasawuf. Ia termasuk penulis yang produktif dengan karya-karyanya yang tidak kurang dari 80 buah.[1] Ia memadukan ketajaman berpikir seorang filosof, kepakaran seorang ulama, ketaatan seorang ahli ibadah, kesederhanaan seorang zahid, dan kekayaan ruhani seorang sufi. la adalah perintis tasawuf filsafat yang menjadi pendahulu yang menginpirasi Ibn Arabi dalam merumuskan *wahdat al-wujūd* sebagaimana tercermin di dalam karyanya *Kitāb Khatm al-Awliyā'*.

Pada saat yang sama ia adalah peletak dasar tasawuf sunni, yang dikembangkan oleh al-Muhasibi, al-Kalabadzi, al-Qusyairi dan al-Ghazali, yakni tasawuf yang acuan utamanya adalah Sunnah Nabi. Kitab *Nawādir al-Ushūl fi Ma'rifat Ahādīts al-Rasūl* adalah salah satu karya Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi yang membuktikan ketokohan beliau dalam tasawuf Sunni. Kitab ini ada-

lah kitab hadis yang membahas tasawuf dan kitab tasawuf yang berbasis hadis. Ia adalah ulama pertama yang menyusun kitab hadis dengan pokok bahasan khusus tentang tasawuf. Ia juga seorang *sālik*, penempuh jalan ruhani yang mencapai *ma'rifah* tentang Allah melalui tahapan *mujāhadah*, perjuangan melalui perjalanan dan pendakian ruhani yang tiada mengenal lelah, hingga akhirnya mengalami *mukāsyafah*, tersingkapnya hijab yang menghalangi dirinya dengan Allah.

Dalam tulisan ini, penulis mencoba mengeksplorasi pandangan original al-Hakim al-Tirmidzi tentang *al-walāyah* (kewalian), yang tertuang dalam salah satu karyanya, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*. Sebuah karya yang termasuk *magnum opus* di antara karya-karyanya yang mencapai 80 judul.

Biografi Al-Hakim Al-Tirmidzi

Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Muhammad ibn 'Ali ibn Hasan al-Hakim al-Tirmidzi. Ia lahir di kota Tirmidz, Uzbekistan, Asia Tengah, pada 205 H/820 M dan wafat pada 320 H/935 M. Ia mendapat *laqab* (nama kehormatan) al-Hakim al-Tirmidzi dan memiliki kuniah (nama panggilan) Abu Abdillah (ayahanda Abdullah). Nama dirinya (*ism al-karīm*) adalah Muhammad ibn 'Ali ibn Hasan.[2]

Para penulis biografi tidak sama dalam menyebut urutan nama diri, *laqab*, dan *kunyah* tokoh ini; bahkan mereka berbeda pula dalam menyebut nama kakeknya, Hasan atau Husayn. Al-Sya'rani, misalnya, menyebut nama ulama ini Abu Abdillah Muhammad ibn Ali ibn Husain al-Hakim al-Tirmidzi. Sementara itu, al-Subki menambahkan dua *laqab* sesudah penyebutan nama dirinya, yakni *al-Zāhid* (Pelaku Zuhud) dan *al-Muḥaddits* (Ahli Hadis), serta ditambah dengan menyebut nama ayahanda kakeknya, al-Basyr,

sehingga nama lengkapnya, menurut al-Subki, adalah Muhammad ibn Ali ibn Hasan ibn Basyr al-Muhaddits al-Zahid Abu Abdillah al-Hakim al-Tirmidzi.[3]

Perkembangan intelektual dan pengalaman spiritual Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi dapat dibagi dalam empat periode.[4] *Pertama*, periode peletakan batu pertama, berlangsung sejak lahir hingga berusia delapan tahun. Pada periode ini tidak banyak yang diketahui tentang kehidupan Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi, selain bahwa ia berbeda dari kehidupan anak-anak seusianya yang menghabiskan waktunya dengan bermain. Ia sudah tertarik kepada ilmu pengetahuan sejak usia dini. Dalam dirinya sudah tumbuh minat untuk belajar. Sejak tumbuh kemampuannya secara umum untuk berpikir logis, ia sudah menyaksikan *halaqat al-'ilm* (forum ilmiah), sehingga sejak dini sudah tertanam di dalam dirinya semangat belajar.[5] Hal ini karena motivasi yang ditanamkan ayahnya, Ali ibn Hasan, seorang ulama fikih dan periwayat hadis, yang merupakan guru pertamanya. Menurut Muhammad Ibrahim al-Jayusyi, ibunda al-Hakim al-Tirmidzi juga seorang ahli hadis. Banyak ulama yang meriwayatkan hadis dari beliau.[6] Oleh sebab itu, menurut hemat penulis, ayah dan ibunya yang mencintai ilmu sangat berpengaruh dalam menumbuhkan motivasi belajar al-Tirmidzi.

Kedua, periode pembentukan berlangsung sejak usia delapan tahun hingga menjelang usia 27 tahun. Tentang hal ini al-Tirmidzi menuturkan dalam otobiografinya. "Guruku telah mempersiapkanku sejak usiaku delapan tahun untuk mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Beliau yang menuntun dan mendorongku mempelajari ilmu serta memperkenalkan budaya belajar sehingga belajar itu menjadi kebiasaanku sejak dini. Maka pada usia muda, aku telah berhasil menghimpun ilmu *atsar*, yakni ilmu tentang al-Qur'an dan hadis Nabi serta ilmu *al-ra'y*, yakni ilmu hasil pemikiran."[7]

Sampai usia 27 tahun, al-Tirmidzi belum pernah mengunjungi pusat ilmu di luar wilayah Khurasan seperti kebiasaan para pencari kearifan saat itu. Hal ini tidak berarti bahwa ia hanya belajar pada ayahnya Syekh Ali ibn Hasan al-Tirmidzi, tetapi ia pun belajar hadis, fikih, tasawuf, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya kepada ulama-ulama yang berada di Tirmiz dan kota lain di Khurasan. Adapun guru spiritual yang membimbingnya menyelami samudera tasawuf adalah Syekh Ahmad ibn Asim al-Antaki (w. 220 H/835 M) seorang sufi terkenal di Khurasan. Syekh Ahmad ibn Asim al-Antaki, menurut al-Sulami dalam *Thabaqāt al-Shūfiyah* (Biografi para Sufi) adalah sahabat dekat sufi terkemuka Bisyr ibn al-Haris, Sirri al-Saqathi dan al-Muhasibi.[8]

Ketiga, periode perantauan dan peralihan berlangsung setelah al-Tirmidzi merasa cukup dengan ilmu yang dipelajarinya di Khurasan. Pada periode ini ia mengunjungi Basrah dan Kufah untuk memantapkan pendalaman hadis Nabi kepada para ulama di dua kota ini. Ia tidak lama menetap di Basrah dan Kufah, karena kerinduannya untuk segera bertamu kepada Allah dan berada di rumah-Nya di Tanah Suci Mekkah. Maka kemudian ia mengunjungi Mekkah untuk menunaikan ibadah haji dan memantapkan *maqām* ruhaninya sebagai seorang *sālik*, penempuh jalan ruhani.

Periode ini merupakan periode yang menentukan dalam perjalanan spiritual seorang Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi. Kegiatan ilmiah yang selama ini dijalaninya tidak memberikan kepuasan batin sedikit pun pada diri beliau. Kepuasan dan ketenangan batin baru dirasakannya ketika ia menunaikan ibadah haji, terutama ketika ia berhadap-hadapan langsung dengan Allah di rumah-Nya, di Masjid al-Haram. Ia merasakan pengalaman spiritual ketika berhadap-hadapan dengan Allah di pelataran Ka'bah, di dekat Multazam. Pengalaman spiritual ini merupakan langkah pemantapan dalam memasuki gerbang tasawuf. Abdul

Fattah Abdullah Barakah, menyebutnya sebagai proses transformasi total dalam perjalanan hidup Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi. Ia mengalami peralihan dari orientasi keagamaan yang bersifat eksoterik (lahiriah) semata-mata kepada orientasi keagamaan yang bersifat esoterik (batiniah) sehingga kedua orientasi keagamaan itu menyatu secara harmonis pada diri Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi.[9]

Pengalaman spiritualnya yang paling mengesankan selama berada di Tanah Suci adalah merasakan terbukanya pintu langit ketika setiap malam bermunajat di depan Multazam. Dalam bermunajat, ia memohon kepada Allah agar dijadikan orang yang saleh, merasakan indahnya zuhud di dunia, serta mendapat limpahan karunia-Nya untuk meningkatkan kualitas intelektual dan kualitas ruhani dengan memahami dan mengamalkan al-Qur'an. Pada saat itu ia merasakan kemantapan tobat di dalam hatinya.[10] Sejak itu al-Tirmidzi berhasil mengokohkan kakinya pada *maqām* tobat, salah satu *maqāmāt*, posisi atau kedudukan seorang hamba di hadapan Allah yang merupakan anak tangga pertama dalam pendakian spiritual kaum sufi.

Setelah kembali dari perjalanan haji, al-Tirmidzi merasakan manisnya membaca al-Qur'an. Sejak itu ia sering membacanya sepanjang malam hingga menjelang subuh.[11] Dalam membaca buku, ia mulai memilah-milah dengan tidak membaca semua buku kecuali buku-buku yang mendekatkan dirinya kepada Allah. Tidak menggunakan pendengarannya kecuali untuk menyimak wejangan-wejangan yang dapat membantunya mengingat akhirat. Tidak berguru kecuali kepada seseorang yang dapat membimbingnya kepada jalan ruhani dan meningkatkan ketakwaannya kepada Allah. Ia pada periode peralihan ini, seperti disebutkan Abdul Fattah Abdullah Barakah, mulai meninggalkan orientasi

rasionalistik yang kering dan memasuki orientasi ruhaniah yang bening.[12]

Pada masa peralihan dari dunia fikih ke dunia tasawuf tersebut, *maqām* tobat dapat dilewatinya dengan mantap, tetapi pada masa itu ia mengalami guncangan batin sebagaimana yang di kemudian hari dialami al-Ghazali (w. 505 H./1111 M). Dalam otobiografinya Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi menuturkan:

> Aku seperti seorang yang linglung tidak tahu apa yang mesti kulakukan. Hanya saja aku berusaha mengatasi suasana batin yang tidak menentu itu dengan puasa dan salat. Aku lakukan puasa dan salat secara terus-menerus sehingga dalam telingaku terdengar ucapan seorang ahli makrifat yang mengingatkanku agar mempelajari kitab *'Ulūm al-Mu'āmalāt* karya Syekh Ahmad ibn Asim al-Antaki. Maka aku pun memperhatikan pesan ahli makrifat tersebut untuk menelaah kitab tasawuf karya al-Antaki. Lalu, aku mendapat petunjuk untuk melakukan *riyādlat al-nafs* (pelatihan jiwa) dan aku pun langsung melakukannya. Lalu, Allah menolongku mengatasi suasana batin yang tidak menentu itu dengan melakukan pelatihan jiwa.[13]

Al-Tirmidzi berulang-ulang menelaah karya al-Antaki itu dengan seksama dan mengamalkannya dengan penuh kesungguhan. Akhirnya ia merasakan indahnya *wushūl* kepada Allah, yakni menjalin hubungan langsung dengan Allah dengan senantiasa merasakan kehadiran dan kedekatan-Nya setiap saat.

Dalam mencapai *wushūl* kepada Allah, al-Tirmidzi memandang bahwa seorang *murīd* (orang yang menginginkan dekat dengan Allah) tidak perlu mencari seorang *mursyid* (guru pembimbing ruhani) yang menuntun dan membukakan mata hatinya untuk mengenal Allah. Menurutnya, *riyādhah* (pelatihan) dan *mujāhadah* (perjuangan melawan dorongan nafsu) merupakan cara yang tepat untuk merasakan *wushūl* kepada Allah. Ketergantungan

seorang *sālik* kepada *mursyid* adakalanya membawa kepada kesiasiaan.[14] Ia memilih metode *riyādhah* dan *mujāhadah* secara konsisten dengan mengikuti petunjuk dari kitab *'Ulūm al-Mu'āmalāt* karya al-Antaki. Dengan metode itu, al-Tirmidzi mengembangkan hubungan personal dengan Allah melalui pelatihan dan perjuangan dengan disiplin yang tinggi.[15]

Keempat, periode kehidupan sufi merupakan puncak perjalanan sufi al-Tirmidzi. Dengan bekal disiplin *riyādhat al-nafs*, ia berhasil mencapai *ma'rifah*, yakni mengetahui rahasia ilahi. Pada saat itu dalam dirinya tumbuh kegemaran untuk *khalwat* (menyendiri), baik di ruangan tertutup maupun di alam terbuka. Ia pun mempunyai kebiasaan mengelilingi hutan atau tempat sepi di dekat kuburan. Ketika suatu malam sedang asyik menikmati keheningan *khalwat*, ia merasakan suatu pengalaman spiritual yang menakjubkan, yakni mimpi berjumpa dengan Rasulullah. Ia menuturkan pengalaman spiritual itu sebagai berikut:

> Sewaktu *khalwat*, aku mimpi berjumpa dengan Rasulullah. Aku melihat beliau memasuki sebuah masjid di desaku dan aku pun mengikutinya. Beliau berjalan menuju sebuah ruangan dan aku pun mengikutinya menuju ruangan itu. Setelah dekat dengan beliau, hingga hampir menempel dengan punggung beliau, aku mengikuti langkah beliau ke mana saja beliau melangkah, sehingga aku memasuki ruangan tempat beliau berada. Lalu, beliau menaiki sebuah tangga dan aku pun mengikutinya. Setiap beliau menaiki satu tangga, aku menaiki satu tangga di bawahnya. Ketika beliau sampai di tangga paling atas, beliau duduk di puncak tangga itu, sedangkan aku duduk pada tangga kedua dari tempat duduk beliau.[16]

Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi tidak hanya mimpi berjumpa dengan Rasulullah seperti disebutkan di atas, tetapi juga merasakan kedalaman makna spiritual mimpi yang lain, sebagaimana dituturkannya sebagai berikut:

> Tidak lama setelah mimpi yang pertama—ketika pada suatu malam aku sedang salat—terasa berat kepalaku, sehingga aku menempelkan kepalaku di tempat salat di atas sajadahku. Saat itu, aku melihat lapangan luas, yang tidak kuketahui di kawasan mana lapangan itu berada. Aku melihat di lapangan itu sebuah majelis yang megah dan bangunan penyangga majelis itu serta sebuah ruangan yang dihiasi kain penutup. Aku tidak dapat melukiskan keindahan kain penutup itu. Sementara itu, seakan-akan dikatakan kepadaku, "Sesungguhnya Dia (Allah) memperjalankanmu menuju Tuhanmu." Aku pun memasuki tabir-tabir itu. Tiada seorang dan sesuatu pun yang kulihat di dalamnya selain hatiku merasa kagum, ketika memasuki tabir tersebut. Aku yakin dalam mimpiku bahwa aku sedang berada di hadapan-Nya.[17]

Menurut al-Tirmidzi, mimpi itu pada satu sisi telah membawa dirinya dalam kebingungan, namun pada sisi lain, dengan mimpi itu ia menemukan jalan untuk merasakan manisnya kesederhanaan. Ia menjadi senang mengendarai keledai di pasar, berjalan tanpa alas kaki, memakai pakaian yang lusuh, membawa benda-benda yang biasa dibawa oleh hamba sahaya dan orang-orang fakir. Sejak itu ia akrab dengan kesederhanaan, hingga merasakan manisnya kesederhanaan tersebut. Ia menemukan makna zuhud dalam hidup dan merasakan indahnya hidup dalam zuhud.[18]

Ketika al-Tirmidzi menetap di Balkh di wilayah Khurasan, kota budaya yang pada masa itu berkembang aliran Malamatiyah. Aliran ini merupakan perkumpulan kaum sufi yang berusaha mendekatkan diri kepada Allah dengan lebih memperhatikan aspek batiniah. Mereka suka mencela diri sendiri dan mempersoalkan kualitas ibadah yang mereka lakukan di depan orang banyak. Mereka tampil kepada publik dengan tampilan yang mengesankan kehinaan untuk menyembunyikan kebaikan mereka. Mereka

mengharapkan agar manusia mencela mereka, dan mereka pun merasakan kenikmatan dalam mencela diri sendiri.

Terhadap sikap kaum Malamatiyyah ini penilaian para ulama tasawuf tidak sama. Abu Utsman al-Hujwiri (w. 464 H/1071 M) menilai bahwa jalan pencelaan telah dijalani oleh beberapa tokoh sufi. Pencelaan mempunyai pengaruh besar dalam menciptakan cinta yang tulus. Tujuannya supaya mereka tidak menyadari kebaikan mereka guna menghindari jatuh ke dalam kebanggaan diri dan kesombongan. Sementara itu, al-Suhrawardi (w.632 H/1236 M), menilai kaum Malamatiyah adalah golongan yang menisbahkan diri ke dalam tasawuf, padahal mereka bukan kaum sufi. Pencelaan, menurut al-Suhrawardi, dikira oleh mereka sebagai perkara yang mulia dan *maqām* yang agung, karena berpegang kepada sunnah dan *atsar* (sikap dan perilaku para sahabat Nabi Muhammad Saw.) serta merupakan bentuk keikhlasan dan kejujuran; padahal perkiraan itu tidak benar sama sekali.[19]

Sementara itu, al-Tirmidzi mempunyai hubungan dekat dengan kaum Malamatiyah, tetapi beliau tidak sependapat dengan cara-cara *jihād al-nafs* (perjuangan melawan dorongan nafsu) yang dilakukan aliran Malamatiyah. Ia meyakini bahwa menyibukkan diri dengan menonjolkan keaiban diri secara total mengakibatkan seseorang berkutat di sekitar penganiayaan diri sendiri dan tidak membuka kesempatan kalbunya untuk menyerap cahaya baru yang melimpah ke dalamnya; sedangkan menyibukkan diri dalam memerbaiki kalbu membawa dampak pada kesucian jiwa dan membebaskannya dari rupa-rupa penyakit hati.[20]

Al-Tirmidzi adalah seorang sufi yang produktif menulis karya-karya dalam berbagai disiplin ilmu keislaman. Mahmud Fahmi Hijazi mencatat tidak kurang dari 80 judul karya al-Tirmidzi, baik yang masih dalam bentuk manuskrip maupun dalam bentuk cetakan yang tersimpan pada beberapa perpustakaan di Timur Ten-

gah dan di Barat.[21] Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq ibn Ibrahim al-Kalabadzi (w. 380 H/990 M) mencatat bahwa al-Tirmidzi adalah seorang yang mempunyai banyak karya dalam berbagai bidang keilmuan seperti *riyādhah* (pelatihan spiritual), *adab* (adab dan etika hubungan dengan Allah), dan *mu'āmalah* (interaksi personal dengan Allah).[22] Penilaian yang serupa dikemukakan oleh Abu Abdur Rahman Muhammad ibn Husain ibn Muhammad ibn Musa al-Sulami (w. 412 H/1021 M) yang menyebutkan bahwa Muhammad al-Hakim al-Tirmidzi termasuk salah seorang pemuka Khurasan yang mempunyai *tashānīf* (karya-karya ilmiah) yang masyhur. Di antara karya-karya al-Tirmidzi yang terpenting adalah kitab *Khatm al-Awliyā'*, *Nawādir al-Ushūl fī Ma'rifat Aḥādīts al-Rasūl*, *Thabā'i' al-Nufūs* yang juga dinamakan *al-Akyās wa al-Mughtarīn*, *al-Masā'il al-Maknūnah*, *al-Manhiyyāt*, *'Ilm al-Awliyā'*, dan *Ma'rifat al-Asrār*.[23]

Konsep *Walāyah*

Tema pokok *Kitāb Khatm al-Awliyā'* adalah *al-walāyah* (kewalian). Menurut bahasa, *Kitāb Khatm al-Awliyā'* berarti buku tentang penutup para wali. Kitab ini merupakan *magnum opus* yang terdiri dari sekitar 80 buah karyanya. *Kitāb Khatm al-Awliyā'* diterbitkan oleh Pusat Kajian Sastra dan Kebudayaan Timur di Beirut, Libanon, pada tahun 1965 dengan editor Prof. Dr. Osman Ismail Yahya, ahli peneliti utama pada Departemen Kebudayaan Islam, Pusat Kajian Ilmiah Nasional di Paris, Perancis.[24]

Di dalam kitab ini, al-Tirmidzi menguraikan *al-walāyah* dalam tasawuf. Cara beliau memaparkannya tidak hanya dengan gaya narasi seperti lazimnya pemaparan sebuah karya ilmiah, tetapi dengan gaya bertanya yang dipadukan dengan gaya narasi. Pada pasal keempat, al-Tirmidzi mengajukan 157 pertanyaan tentang kewalian tanpa menjelaskan jawabannya. Keseluruhan kitab ini terdiri atas 29 pasal.

Konsep *walāyah* yang menjadi tema pokok *Kitāb Khatm al-Awliyā'* dapat diringkaskan pada enam sub tema sebagai berikut: Pengertian *walāyah*, pembagian *walāyah*, *maqāmāt al-walāyah*, *'ishmat al-awliyā'*, *karāmāt al-awliyā'* dan *khatm al-walāyah*.

Pengertian *al-Walāyah*. *Al-walāyah* (kewalian), menurut al-Tirmidzi, adalah kedekatan hubungan seorang hamba dengan Allah dan merasakan kehadiran-Nya setiap saat atas karunia-Nya. *Al-walāyah* melahirkan relasi antara hamba dengan Allah dalam bentuk *ri'āyah* (pemeliharaan) *mawaddah* (cinta kasih), dan *'ināyah* (pertolongan). Menurut al-Tirmidzi, *walāyah* merupakan *makramah ilāhiyyah* (kemuliaan dari Allah) yang dianugerahkan kepada orang-orang tertentu yang menjadi pilihan-Nya.[25]

Al-Tirmidzi membandingkan *walāyah* dengan *nubuwwah* (kenabian). Menurutnya, "Esensi kenabian terletak pada kalam Allah, berupa wahyu yang disampaikan oleh Malaikat Jibril kepada para nabi. Wahyu kenabian itu ditetapkan permulaannya dan ditetapkan pula penutupannya. Malaikat Jibril yang memulai menyampaikan wahyu kepada para nabi, dan Malaikat Jibril pula yang menutup penyampaian wahyu kepada mereka. Oleh sebab itu, pada umumnya para nabi menerima wahyu melalui Malaikat Jibril. Kenabian inilah yang wajib dibenarkan. Barangsiapa yang menolaknya, maka sungguh ia telah kufur, karena ia telah menolak firman Allah. Adapun kewalian diberikan kepada seseorang yang telah mendapat bimbingan Allah. Bimbingan itu terlaksana setelah terlebih dahulu Allah menghubungkan orang tersebut dengan diri-Nya, sehingga ia mendapat kesempatan untuk menyimak pembicaraan Allah. Pembicaraan itu dari Allah berupa ungkapan yang benar yang disertai dengan kedamaian. Kemudian kedamaian itu disampaikan ke dalam kalbu seorang wali, maka ia menerimanya dan merasakan kedamaian itu."[26]

Al-Tirmidzi menegaskan bahwa *nubuwwah* atau kenabian ditandai dengan penerimaan wahyu dari Allah yang disampaikan oleh Malaikat Jibril, sedangkan *walāyah* atau kewalian ditandai dengan *ḥadīts* (pembicaraan dengan Allah) yang dirasakan oleh seorang wali yang menerimanya dengan penuh kedamaian. Keduanya, baik *nubuwwah* maupun *walāyah*, berasal dari Allah.

Al-ḥadīts, pembicaraan Allah dengan para wali, menurut al-Tirmidzi, merupakan penampakan ilmu Allah yang terjadi pada waktu adanya *masyī'at Allāh* (kehendak Allah). *Al-hadīts* bersifat rahasia dan terjadi semata-mata karena *maḥabbah* Allah kepada hamba-Nya.[27] Para wali yang menerima *al-ḥadīts* itu dinamakan *al-muḥaddatsūn*, yakni orang-orang yang diajak bicara oleh Allah. Melalui *ḥadīts* para wali dapat mengakses berita ilahi dari langit. Kualitas pembicaraan mereka dengan Allah bertingkat-tingkat. Di antara mereka ada yang mendapat sepertiga kenabian, ada juga yang menerima separuh kenabian, dan ada juga wali yang mendapat bagian kenabian yang lebih banyak sehingga ia memperoleh bagian kenabian yang paling sempurna di antara para wali Allah. Kewalian yang demikian dinamakan *khatm al-walāyah*, puncak atau pemungkas kewalian.[28]

Inti *al-walāyah*, menurut al-Tirmidzi, adalah akses terhadap berita ilahi yang berlangsung secara terus-menerus tanpa terputus, karena kesucian jiwanya. Akses terhadap berita ilahi inilah yang menyebabkan para wali Allah (*awliyā' Allāh*) memperoleh kedudukan yang tinggi di sisi Allah dan memperoleh *ma'rifah*, pengetahuan yang sempurna tentang Allah, yang senantiasa menjadi tujuan utama dalam perjalanan hidup mereka. Para wali Allah yang paling banyak aksesnya terhadap berita ilahi, menurut al-Tirmidzi, memperoleh *khatm al-walāyah*, yaitu pamungkas atau puncak kewalian.

Al-Tirmidzi membedakan antara rasul, nabi, dan para wali Allah (*awliyā' Allāh*). Ia mengatakan:

> Seorang rasul itu mempunyai syariat yang berasal dari Allah dan mengajak kaumnya untuk beriman kepada Allah, mengikuti syariat dan menerapkannya dalam kehidupan. Sementara itu, seorang nabi tidak diutus kepada suatu kaum atau umat manusia mana pun. Seorang nabi hanya mengikuti syariat seorang rasul. Beliau mengajak umat manusia untuk melaksanakan syariat yang dibawa oleh seorang rasul, serta menunjukkan kepada umat manusia cara-cara melaksanakan syariat tersebut. Adapun misi seorang wali Allah adalah mengajak manusia untuk beriman kepada Allah, mengikuti syariat seorang rasul, dan membimbing umat manusia supaya memahami dan menerapkan syariat tersebut yang dibawa oleh orang rasul tersebut dalam kehidupan. Apa yang diberikan Allah kepada seorang wali Allah merupakan berita gembira, penguat iman, dan nasihat, bukan *nasikh* (yang membatalkan) seluruh atau sebagian kecil sekali pun dari syariat seorang rasul. Sebaliknya, apa yang disampaikan oleh seorang wali Allhah mendukung dan sejalan dengan syariat yang dibawa oleh seorang rasul.[29]

Rasul, nabi, dan wali Allah, menurut Tirmidzi, pada hakikatnya merupakan utusan Allah. Allah telah mengambil *mītsāq* (perjanjian) masing-masing mereka atas pembicaraannya dengan Allah. Dokumen seorang rasul dengan kerasulannya, dokumen seorang nabi dengan kenabiannya, dan dokumen seorang wali Allah dengan kewaliannya. Masing-masing mereka mengajak umat manusia kepada Allah. Rasul menunaikan misi kerasulannya dengan membawa syariat, seorang nabi menyampaikan berita dari Allah, sehingga orang yang menolak keduanya berarti mengingkari Allah. Sedangkan pembicaraan seorang wali Allah dengan Allah memperkokoh dan mempertegas syariat seorang rasul. Apabila para wali Allah memberitahukan pembicaraan mereka dengan Allah kepada hamba-hamba Allah, hal itu bagi hamba-hamba Allah merupakan jalan dan rahmat menuju Allah. Sebaliknya jika hamba-hamba Allah menolak pembicaraan para wali Allah dengan Allah,

orang-orang yang menolak itu, menurut al-Tirmidzi, kehilangan berkat dan *nūr al-walāyah* (cahaya kewalian). Pembicaraan para wali dengan Allah merupakan *amr rasyīd* (urusan yang benar), mengajak kepada Allah dan menunjukkan jalan kepada-Nya.[30]

Al-Tirmidzi menyatakan bahwa dialog para wali dengan Allah itu senantiasa disertai dengan turunnya *sakīnah* (ketenangan). *Sakīnah* itu disampaikan ke dalam kalbu para wali yang menjadi mitra dialog Allah sehingga mereka merasakan kedamaian karena dialog tersebut. Menurutnya disebut *sakīnah* karena keberadaannya *tusakkin al-qalb* (menenteramkan hati) dari segala bentuk keraguan tentang Allah dan juga menenteramkan hati para kekasih Allah dari *harārah* (suasana hati yang panas), ketika dialog tersebut akan dimulai. *Sakīnah* merupakan penghargaan dan penghormatan dari Allah yang dapat mengembang, menyempit, dan bertambah kualitasnya sesuai dengan kehendak Allah.[31] *Sakīnah* datang dari Allah. Hanya Allah yang dapat menurunkan *sakīnah* kepada para nabi dan para wali. Seorang nabi menjadi absah kenabiannya dengan turunnya wahyu yang dibawa oleh Malaikat Jibril, sedangkan para wali Allah menjadi absah kewaliannya dengan adanya *sakīnah*.[32] Al-Tirmidzi memperkuat pandangannya tentang *sakīnah* dengan firman Allah, "*Dialah yang telah menurunkan* sakīnah *di dalam kalbu orang-orang beriman agar bertambah keimanan mereka di atas keimanan yang telah ada*," (QS 48: 4).

Pembagian *al-Walāyah*. Al-Tirmidzi membagi *walāyah* menjadi dua bagian, *walāyat 'āmmah* (kewalian umum) dan *walāyat khāshshah* (kewalian khusus). Kewalian umum mencakup semua orang yang beriman, beramal saleh, dan membenarkan *risālah*, misi kerasulan yang dibawa oleh para rasul.[33] Kewalian umum, menurut Abdul Fattah Abdullah Barakah, dinamakan *walāyat al-tawḥīd* (kewalian tauhid), yaitu kewalian orang-orang yang memurnikan keyakinannya dari menyekutukan Allah dengan memperoleh *anwār al-*

maḥabbah (cahaya-cahaya cinta), yang disebabkan oleh *ma'rifah* kepada Allah, tetapi jiwanya masih tetap dikuasai oleh dorongan rendah. Mereka yang berada pada tingkat kewalian umum ini disebut *awliyā' al-tawḥīd*. Mereka masih jauh dari tingkat kewalian khusus.[34]

Kewalian khusus mencakup *aḥbāb Allāh*, para kekasih Allah dan *ashfiyā' Allāh*, manusia pilihan Allah, yaitu mereka yang dipilih oleh Allah untuk diri-Nya dan Allah pun membimbing mereka dengan karunia-Nya agar mereka lebih dekat kepada Allah.[35] *Walāyah khāshshah* dapat diraih oleh seorang hamba bila terpadu dua aspek, karsa Allah kepada seorang hamba dan kesungguhan pengabdian seorang hamba kepada Allah. Aspek pertama merupakan hak prerogatif Allah, sedangkan aspek kedua merupakan perjuangan seorang hamba dalam pengabdian kepada Allah. Dengan perkataan lain, kewalian dapat diraih dengan memadukan *ri'āyah ilāhiyyah* (pemeliharaan Tuhan) kepada seorang hamba sehingga hamba itu tidak menggantungkan urusannya sedikit pun kepada dirinya dengan *ri'āyah min al-'abd* (pemeliharaan seorang hamba terhadap dirinya) sehingga hamba itu menjaga ketaatan dan kepatuhannya kepada Allah yang diperintahkan Allah atas dirinya. Seorang hamba tidak mungkin mencapai derajat kewalian tanpa kedua sisi pemeliharaan ini.[36] Sungguhpun demikian, al-Tirmidzi memandang bahwa *walāyah* pada hakikatnya merupakan persoalan *ilāhiyyah* (urusan dan otoritas Tuhan) bukan persoalan *insāniyyah* (urusan dan otoritas manusia).[37]

Ada dua cara untuk meraih *walāyah khāshshah*. Cara pertama disebut *tharīq al-shidq* (jalan perjuangan yang benar), sedangkan cara kedua disebut *tharīq al-minnah* (jalan anugerah). Melalui cara pertama seorang hamba meraih derajat kewalian berkat keikhlasan, kesungguhan, dan *shidq* (kejujuran) dalam beribadah kepada

Allah, sedangkan melalui cara kedua seseorang meraih derajat kewalian semata-mata karena *minnah ilāhiyyah* (anugerah Tuhan).[38]

Pada hakikatnya keberhasilan seseorang meraih derajat kewalian bertumpu pada *minnah ilāhiyyah*. Hanya saja ada orang yang mendapatkan *minnah ilāhiyyah* sejak dari awal sehingga perjalanannya menuju Allah menjadi singkat.[39] Orang yang meraih derajat kewalian melalui cara ini disebut *ahl minnah* (kelompok penerima anugerah), sedangkan yang meraih derajat kewalian melalui cara pertama disebut *ashḥāb al-shidq*, (kelompok yang sungguh-sungguh dalam beribadah). Kelompok ini disebut juga kelompok yang benar-benar mencurahkan kesungguhan atau kelompok yang sungguh-sungguh dalam mewujudkan kebenaran dalam beribadah.[40]

Seorang hamba yang meraih derajat kewalian melalui *tharīq al-shidq* terbagi ke dalam dua bagian. Pertama, *walī ḥaqq Allāh* (wali hak Allah). Kedua, *walī Allāh* (wali Allah).[41] Penjelasan tentang *walī ḥaqq Allāh* memerlukan penjelasan tentang *ḥaqq Allāh* (hak Allah). Yang dimaksud dengan *ḥaqq* atau *ḥuqūq* yang disandarkan kepada Allah menjadi *ḥaqq Allāh* atau *ḥuqūq Allāh*, dalam pandangan al-Tirmidzi, adalah *syar'uhu* (syariat Allah), *washāyāhu* (pesan-pesan Allah), dan *awāmiruhu* (perintah-perintah Allah).[42] Perkataan *al-Ḥaqq*, dalam wacana tasawuf dan filsafat, mengacu kepada Allah, Yang Absolut, Maha Benar, sekaligus merupakan sifat Allah, yakni Realitas Tertinggi. Dengan sifat ini Allah menetapkan *ḥaqq* mutlak-Nya kepada hamba dalam bentuk *takālif syar'iyyah* (perintah-perintah syarak). Pengakuan hamba terhadap *takālif syar'iyyah* merupakan pengakuan terendah seorang hamba terhadap *ḥaqq Allāh*, yakni pengakuan *muwahhidūn* (para penganut tauhid). Sikap yang lebih tinggi terhadap *ḥaqq Allāh* adalah menegakkan dan memenuhi *ḥaqq Allāh* dengan konsisten, serta berusaha untuk menegakkan dan memenuhi *ḥaqq Allāh* dengan benar agar menjadi *shiddīqūn*

(orang-orang yang benar) sehingga menjadi *awliyā' ḥaqq Allāh* dan pada akhirnya meningkat menjadi *awliyā' Allāh*.[43]

Sejalan dengan pengertian tersebut, *walī ḥaqq Allāh* adalah orang yang memperoleh kewaliannya setelah bertobat, bertekad bulat untuk memenuhi tobatnya, menjaga anggota tubuhnya dari perbuatan maksiat, menunaikan *al-farā'idh* (berbagai kewajiban), menjaga *ḥudūd* (hukum dan perundang-undangan Allah), dan membatasi *mubāḥāt* (hal-hal yang dibolehkan dalam agama). Apabila berhadapan dengan *maḥzhūr* (hal yang dilarang dalam agama) akan berpaling dan menolak sehingga jiwanya *istiqāmah*.[44] Ia dinamakan *walī ḥaqq Allāh* karena ibadah dan ketaatannya kepada Allah serta perjuangannya dalam melawan hawa nafsu berlangsung secara terus-menerus tanpa pamrih, semata-mata karena menunaikan *ḥaqq Allāh* atas dirinya. Maka, Allah pun memeliharanya dan membukakan jalan menuju diri-Nya.[45]

Kewalian ini dinamakan *walāyat ḥaqq Allāh min al-shiddīqīn* (kewalian orang-orang yang benar dalam memenuhi hak Allah).[46] Ada dua ciri utama *awliyā' ḥaqq Allāh*. *Pertama*, bertobat secara benar dan memelihara anggota tubuhnya dari hal-hal yang dilarang dalam Islam. *Kedua*, mengendalikan diri dari hal-hal yang "dibolehkan" dalam agama.[47] Seorang *walī ḥaqq Allāh*, menurut al-Tirmidzi, menyucikan batinnya setelah merasakan *istiqāmah* dalam penyucian lahiriahnya. Ia bertekad bulat untuk menjauhi dorongan rendah pada dirinya yang berkenaan dengan *jawāriḥ sab'* (tujuh anggota tubuh), yakni lidah, pendengaran, penglihatan, tangan, kaki, perut, dan kemaluan.[48]

Al-Tirmidzi menyebutkan kegigihan para *awliyā' ḥaqq Allāh* dalam menjauhi dorongan nafsunya sebagai yang berikut:

> Mereka senantiasa bersikap *istiqāmah* dan benar-benar dalam perjalanannya menuju Allah, menahan dirinya dari kelezatan sesuatu yang dihalalkan, kelezatan

> beribadah kepada Allah, serta menahan dirinya dari kelezatan atas semua pemberian Allah. Bersamaan dengan itu, mereka pun berjuang melawan hawa nafsunya guna membersihkan dirinya dari akhlak tercela, seperti kikir, rakus, suka mengejek, keras kepala, dan iri hati, serta berbagai akhlak *madzmūm* (tercela) lain.[49]

Hal ini karena kewalian, sebagaimana dikemukakan Abdullah Barakah, terkait erat dengan *sayr al-qulūb* (perjalanan hati) menuju Allah, bahkan perjalanan hati itu merupakan langkah awal dari berbagai tahapan kewalian. Motivasi manusia, menurut Abdullah Barakah, ditentukan oleh kesungguhannya dalam menghadapi dirinya dan menjauhi dorongan syahwatnya.[50] Oleh sebab itu, *walāyat khāshshah* tidak dapat dinisbahkan kepada *sālikīn* (orang-orang yang menempuh jalan ruhani) sebelum menyucikan hatinya.[51]

Dalam perjalanannya menuju Allah *awliyā' ḥuqūq Allāh* terbagi ke dalam dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang benar-benar menjauhi dorongan rendah guna menyucikan dirinya, sehingga dengan kesungguhan dan kesucian dirinya memperoleh apa yang dijanjikan Allah kepada *shādiqīn* berupa pahala atas perjuangan mereka. *Kedua*, kelompok yang benar-benar menjauhi dorongan rendah guna mendapatkan *khālishat al-'ubūdiyyah* (kehambaan yang murni) sehingga mereka merasakan kedamaian dalam perjumpaannya dengan Allah. Kepada kelompok kedua, Allah membukakan jalan menuju diri-Nya, sedangkan kepada kelompok pertama Allah membiarkan mereka berjuang guna meraih *tsawāb al-shidq* (pahala karena benar-benar telah menyucikan dirinya) pada hari perjumpaan mereka dengan Allah.[52]

Al-Tirmidzi membedakan antara *'ibādah* dan *'ubūdiyyah*. *'Ubūdiyyah* (kehambaan) merupakan jati diri manusia yang senantiasa butuh kepada *Khāliq*-nya. Dalam pengertian ini *'ubūdiyyah*

pada makhluk sebandingan dengan *rubūbiyyah* (ketuhanan) pada *Khāliq*. Dengan perkataan lain, *'ubūdiyyah* merupakan kesadaran seorang hamba secara mendalam tentang kebutuhan manusia secara mutlak kepada Allah. Sedang *'ibādah* merupakan realisasi kehambaan dan kebutuhan manusia kepada Allah. Dalam pandangan al-Tirmidzi, *'ibādah* jika tidak lahir dari kesadaran yang mendalam dan komprehensif tentang ketergantungan dan kebutuhan manusia kepada Allah, maka *'ibādah* itu menjadi formalitas, hanya merupakan fenomena lahiriah yang kosong dari penghayatan batin.[53]

Menurut al-Tirmidzi, *awliyā' Allāh* adalah mereka yang dipelihara oleh Allah dan dimutasikan pada *mahall al-qurbah* (posisi yang dekat dengan Allah).[54] Ia adalah seorang yang demikian kokoh di dalam peringkat kedekatannya kepada Allah, memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu seperti bersikap *shidq* (jujur dan benar) dalam perilakunya, sabar dalam menaati Allah, menunaikan *al-farā'idh*, menjaga *al-hudūd*, dan mempertahankan posisinya dengan sungguh-sungguh.[55]

Para *awliyā' Allāh* adalah *awliyā' huqūq Allāh* yang mencapai *ghāyat al-shidq* (puncak kejujuran) dalam memenuhi hak Allah. Kemudian atas karunia Allah mengalami peningkatan sehingga berada pada posisi yang disebut *manāzil al-qurbah* (posisi yang dekat dengan Allah). Mereka dinamakan *munībūn* (orang-orang yang kembali), dan mengalami kenaikan pangkat dari golongan *shādiqūn* menjadi *shiddīqūn*, yakni dari *awliyā' huqūq Allāh* menjadi *awliyā' Allāh*.[56]

Para wali yang mengalami kenaikan pangkat dari *awliyā' huqūq Allāh* menjadi *awliyā' Allāh* adalah mereka yang benar-benar menjauhi dorongan rendah guna mendapatkan *khālishat al-'ubūdiyyah* sehingga Allah membukakan jalan menuju diri-Nya. Al-Tirmidzi memperkuat pandangannya dengan mengutip firman Allah, *"Dan mereka yang bersungguh-sungguh pada jalan kami pasti*

kami membimbing mereka kepada jalan kami" (QS 29: 69).[57] Ia juga berpendapat bahwa proses kenaikan pangkat ditandai dengan memancarnya *nūr* (cahaya) pada *shadr* (dada) para wali itu sehingga mereka mendapatkan kekuatan untuk menjauhi dorongan nafsu. Setiap kali para wali berhasil menjauhi suatu bagian dari dorongan nafsunya, mereka memperoleh pemberian dari Allah berupa *rūḥ al-qurbah* (ruh kedekatan) dengan Allah.[58] Kedekatan dan kepatuhan mereka kepada Allah dan pemeliharaan Allah kepada mereka dilukiskan al-Tirmidzi sebagai berikut:

> Mereka semuanya adalah para wali *ḥaqq Allāh*. Mereka kembali kepada Allah pada posisinya. Mereka menetap pada posisi tersebut seraya menghirup suasana kedekatan (pada Tuhan). Mereka pun hidup pada kawasan tauhid dan telah keluar dari perbudakan nafsu. Mereka sungguh telah memperkokoh posisinya sedemikian rupa. Tidak menyibukkan diri dengan sesuatu apa pun kecuali dengan mengamalkan apa yang diizinkan Allah pada posisi itu. Jika Allah memalingkan mereka dari posisi tersebut hingga berada pada peringkat amal lahiriah, maka Allah pun memelihara mereka sehingga mereka melaksanakan amal lahiriah dengan pemeliharaan Allah. Kemudian mereka kembali pada posisi semula.[59]

Adapun *walāyah* yang diperoleh melalui *tharīq al-minnah al-ilāhiyyah* diberikan kepada dua kelompok wali: *ahl al-inābah wa al-hidāyah* (mereka yang kembali dan mendapat bimbingan), dan *al-muqarrabūn wa al-majdzūbūn* (mereka yang didekatkan dan ditarik). Kelompok pertama adalah mereka yang kembali dengan sepenuh jiwanya kepada Allah, menyerahkan diri kepada-Nya dengan sungguh-sungguh, maka Allah pun memberikan rahmat dan bimbingan kepada mereka sehingga mereka *wushūl* (sampai) kepada Allah.[60] Kelompok kedua *(al-muqarrabūn wa al-majdzūbūn)* adalah mereka yang dilukiskan oleh al-Tirmidzi sebagai yang berikut:

> Demikianlah keadaan mereka yang ditarik. Allah menarik mereka ke dalam diri-Nya dengan cara-Nya

> sendiri. Allah memilih dan mendidik mereka, bahkan menyucikan jiwa mereka yang berlumpur dengan cahaya-Nya, sebagaimana esensi tembaga disucikan dengan api hingga kotorannya lenyap, sedangkan jiwanya menjadi bening. Proses penyucian jiwa itu terus berlangsung hingga mencapai puncak kesuciannya. Ketika itu, Allah menghubungkan mereka ke dalam manzilah tertinggi. Lalu tersingkaplah tabir bagi mereka. Allah menghadiahkan kepada mereka berbagai hal yang mengagumkan dari firman dan ilmu-Nya.[61]

Al-Tirmidzi membedakan kedua kelompok penerima anugerah kewalian ini sebagai berikut. *Pertama, minnah* diberikan kepada *ahl al-shidq wa al-juhd* (orang yang benar dan sungguh-sungguh) semata-mata karena rahmat Allah. *Kedua, minnah* diberikan kepada kelompok *al-muqarrabūn wa al-majdzūbūn* atas *masyī'ah Allāh* (kehendak Allah). Anugerah kewalian yang didasarkan atas rahmat Allah diberikan kepada orang yang datang kepada Allah dengan tujuan dan kehendak dari dirinya, serta dengan mengadahkan tangan penuh harapan dan kerendahan hati, sambil memohon pertolongan dan bimbingan Allah. Sedangkan anugerah kewalian yang didasarkan atas *masyi'ah* diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki Allah dalam keadaan apa adanya untuk ditarik dan didekatkan kepada-Nya.

Relasi antara kedua kelompok penerima anugerah kewalian itu dengan Allah berbeda; meskipun sama-sama *ashḥāb al-minnah* (penerima anugerah). Kelompok yang menerima anugerah kewalian atas dasar rahmat Allah berada pada posisi *thālib* (yang memohon), sedangkan kelompok yang menerima anugerah kewalian atas dasar *masyī'ah* berada pada posisi *mathlūb* (yang dicari). Kelompok pertama menerima anugerah kewalian itu sesuai dengan apa yang mereka butuhkan, sedangkan kelompok kedua menerima anugerah kewalian itu dengan tanpa batas.[62]

Suasana batin yang pertama kali dirasakan oleh seorang yang menerima anugerah kewalian dengan *masyi'ah* adalah merasa ditarik ke dalam posisi *al-qurbah* (demikian dekat dengan Allah) dan memperoleh *riqq al-nafs* (pembebasan dari perbudakan nafsu) hingga jiwanya menjadi merdeka.[63]

Dari pemaparan di atas, kita mendapat kesan bahwa para wali yang tergolong *al-muqarrabūn wa al-majdzūbūn* memperoleh derajat kewalian dengan sangat mudah. Namun, kesan ini dibantah oleh Abdullah Barakah. Menurutnya, *al-majdzūb* ketika ia menginjakkan kakinya pada posisi *qurbah* mendapat ujian sebagaimana yang dirasakan oleh *mujtahid* (seorang yang meraihnya dengan perjuangan yang bersungguh-sungguh); bahkan lebih berat lagi. Ujian ini berlangsung hingga *walāyat Allāh* sempurna baginya. Kemudian ia masuk ke dalam kelompok *ahl al-qabdhah* (orang yang berada di dalam genggaman Allah).[64]

Al-Tirmidzi berpendapat bahwa *al-wushūl ilā Allāh* (sampai kepada Allah) bukan balasan atas kesungguhan seorang wali dalam beribadah. Pada hakikatnya, baik wali *al-mujtahid* maupun wali *al-mujtabā* masing-masing mencapai *maḥall al-qurbah* dengan Allah dan mencapai martabat yang tinggi, semata-mata karena murni anugerah Allah, bukan *tsawāb* (pahala) atas amal yang mereka lakukan, bukan pula hasil *juhd* (kesungguhan) yang mereka persembahkan. Pada diri *al-mujtabā* anugerah kewalian ini sangat jelas, sedangkan pada diri *al-muhtadī* (orang yang mendapat bimbingan) anugerah kewalian itu datang atas rahmat Allah, sedang rahmat Allah bukan pahala atau balasan, melainkan sesuatu yang berada di atas pahala dan balasan.[65]

Maqāmāt al-Walāyah. Yang dimaksud dengan *maqāmāt al-walāyah* atau *maqāmāt al-awliyā'* adalah kedudukan, posisi, dan tingkat kedekatan para wali dengan Allah. Al-Tirmidzi terkadang menggunakan istilah *manāzil al-awliya'* untuk menggambarkan

maqāmat al-awliyā'. Ia merumuskan *maqāmāt al-awliyā'* dengan bertitik tolak dari prinsip *da'wat al-ḥaqq wa ijābat al-'abd*, yakni seruan Tuhan dan respon hamba terhadap seruan tersebut. Prinsip ini berdasarkan firman Allah, *"Wahai orang-orang yang beriman penuhilah seruan Allah dan Rasul-Nya apabila Dia menyeru kamu kepada sesuatu yang memberikan kehidupan ruhaniah kepada kamu"* (QS 8: 24).

Respons hamba terhadap seruan Allah, menurutnya, dapat dikelompokan ke dalam empat tipe. *Pertama*, beriman kepada Allah dengan mencampuradukkan kesalehan dengan kesalahan. Kepada kelompok ini Allah menyatakan bahwa mereka memperoleh *ḥayāt al-qulūb* (hati yang hidup) dengan tauhid. *Kedua*, memurnikan amal semata-mata karena Allah dan menyucikan dirinya dari sikap *takhlīth*, mencampuradukkan kesalehan dengan kesalahan. Kepada kelompok ini Allah menjanjikan bahwa mereka mendapatkan *ḥayāt al-arkān* (amaliah yang hidup) dengan ketaatan dan penyerahan diri kepada Allah. *Ketiga*, memurnikan kalbu dan membersihkannya dari berbagai penyakit. Kepada kelompok ini Allah menyatakan bahwa mereka mendapatkan *ḥayāt al-nufūs* (jiwa yang hidup), tetapi tergantung kepada keadaan kalbu dan keyakinan. *Keempat*, semata-mata mendekatkan diri kepada Allah. Kepada kelompok ini Allah menyatakan bahwa mereka mendapatkan *ḥayāt al-qulūb* dan *ḥayāt al-nufūs* sekaligus. Masing-masing orang mendapat kehidupan ruhaniah yang dijanjikan Allah sesuai dengan kualitas responsnya terhadap seruan Allah.[66]

Selain itu, dapat pula ditambahkan bahwa al-Tirmidzi dalam menggambarkan *maqāmāt al-awliyā'*, terutama tentang tahapan dan proses transformasi ruhaniah para wali hingga dekat dan menyatu dengan Allah juga menggunakan istilah *malak* yang maknanya sama dengan *maqāmāt* bagi para sufi pada umumnya. Penggunaan istilah *malak* yang secara harfiah berarti malaikat, menurut penulis, dimaksudkan untuk menyatakan bahwa para wali atau *awliyā'*

Allāh itu pada tahapan ruhaniah tertentu mendekati karakteristik malaikat dalam kepatuhan, ketaatan, kesucian, dan kedekatannya dengan Allah.

Pemikiran al-Tirmidzi tentang *maqāmāt al-awliyā'* tercermin pada uraiannya tentang pembagian *awliyā'*. Oleh sebab itu, pembagian *awliyā'* yang dikemukakan al-Tirmidzi di atas, bukan hanya menggambarkan klasifikasi para wali, tetapi juga menggambarkan *maqāmāt* mereka. Ia membagi *maqāmāt al-walāyah* atau *maqāmāt al-awliyā'* ke dalam lima *maqāmāt* sesuai dengan pembagian *walāyah* di atas. Kelima *maqāmāt* itu adalah *muwaḥḥidūn, shādiqūn, shiddīqūn, muqarrabūn,* dan *munfaridūn.*[67]

Muwaḥḥidūn, orang yang mengesakan Allah, disebut *ahl al-tawḥīd.* Seorang *ahl al-tawḥīd* telah keluar dari kekufuran dan telah memiliki cahaya iman. Dengan modal tauhid dan keimanan tersebut, *ahl al-tawḥīd* pada dasarnya telah mendekatkan diri kepada Allah. Al-Tirmidzi menganggap hal ini sebagai *awwal manzil al-qurbah* (permulaan peringkat kedekatan kepada Allah), tetapi masih berada pada posisi *qurbat al-'āmmah* (kedekatan secara umum), bukan *qurbat al-awliyā'* (kedekatan para wali).[68]

Kedudukan ruhaniah *al-shādiqūn* berada di langit dunia di suatu tempat yang bernama *bayt al-'izzah* (wisma keagungan). Kedudukan ruhaniah *al-shiddīqūn* berada di *maḥall al-aḥrār al-kirām* (tempat orang-orang merdeka lagi mulia) di *bayt al-ma'mūr* (wisma yang diramaikan) di dekat *'illiyyīn* di atas langit ketujuh. Mereka berkumpul dan berpencar dari *'illiyyīn* menuju *'arasy* sesuai dengan peringkatnya hingga berada pada *maḥall al-arba'īn* (posisi kelompok empat puluh) di sekitar *'arasy.*[69]

Pemaparan al-Tirmidzi tentang kesucian hati dan kedekatan para wali dengan Allah pada *maqām al-shādiqīn* dan *maqām al-shiddīqīn* mengisyaratkan cara pandangnya bahwa *al-awliyā'* pada tahapan ruhaniah tertentu mendekati karakteristik malaikat.

Mereka digambarkan berada pada tempat-tempat yang biasanya dilukiskan sebagai tempat para malaikat bertasbih dan memuji Allah, seperti *bayt al-'izzah*, *bayt al-ma'mūr*, *'illiyyīn* dan *'arsy*.

Shiddīqūn berada pada *maḥall al-aḥrār al-kirām*. Mereka adalah orang-orang yang telah merdeka dari perbudakan nafsu sehingga kekuatan dorongan rendahnya tidak dapat kembali lagi pada diri mereka. Sungguhpun demikian, tempat ini merupakan tempat sebagian *shiddiqūn* di antara *awliyā' ḥaqq Allāh*. Mereka diterbangkan ke tempat ini semata-mata karena rahmat Allah.[70] Mereka berada pada *maḥal al-aḥrār al-kirām*, karena *anwār al-qurbah* (cahaya kedekatan) memenuhi kalbu mereka hingga mereka merdeka dari perbudakan nafsu, meskipun nafsunya masih tetap ada. Kemerdekaan ini bukan karena bebas dari nafsu atau bebas dari keinginan rendah, melainkan karena nafsunya berhasil mengambil jarak dari kalbu.[71]

Muqarrabūn adalah *shiddīqūn* yang memiliki peluang untuk meningkatkan kualitas kedekatannya kepada Allah pada *martabat al-muqarrabīn* (martabat para wali yang didekatkan kepada Allah), bahkan hingga berada pada puncak kewalian. Menurut al-Tirmidzi, tahapan dan proses transformasi ruhaniah para wali hingga dekat dan menyatu dengan Allah dapat digambarkan sebagai berikut:

> Allah telah menempatkan para wali pada satu martabat dengan syarat mereka dapat mempertahankan posisinya pada martabat tersebut. Ketika para wali itu telah memenuhi syarat tersebut, maka Allah segerakan memindahkannya pada *malak al-jabarūt*. Kemudian dimutasikan pada *malak al-sulthān* guna dididik ruhaninya. Kemudian dimutasikan pada *malak al-jalāl* guna memperoleh adab. Kemudian dimutasikan pada *malak al-jamāl* guna disucikan ruhaninya. Kemudian dipindahkan pada *malak al-'azhamah* guna dibersihkan jiwanya. Kemudian dipindahkan pada *malak al-hibah* guna disucikan lagi jiwanya. Kemudian dipindahkan pada *malak*

> *al-rahmah* guna dilapangkan kapasitas ruhaniahnya. Kemudian dimutasikan pada *malak al-bahā'* guna dibimbing keruhaniannya. Kemudian dimutasikan pada *malak al-bahjah* guna dipercantik kualitas ruhaniahnya. Kemudian ditingkatkan pada posisi *malak al-fardaniyyah* agar dapat merasakan kemanunggalan dengan Tuhannya.[72]

Munfaridūn adalah orang-orang yang mencapai puncak kewalian tertinggi. Al-Tirmidzi mengatakan bahwa para wali yang mengalami kenaikan peringkat dari *maqāmāt al-muwahhidūn, shādiqūn, shiddīqūn,* hingga *muqarrabūn* tersebut telah sempurna peringkat kewalian Allah bagi diri mereka. Kemudian Allah mengangkat salah seorang dari mereka pada puncak kewalian tertinggi yang disebut dengan *malak al-malak* dan menempatkan wali itu pada posisi *bayna yadayhi* (di hadapan-Nya). Pada posisi ini ia sibuk dengan Allah dan lupa kepada segala sesuatu selain Allah. Oleh karena itu, ia pun berada pada genggaman-Nya. Seorang wali yang mencapai puncak kewalian tertinggi ini berada pada *maqām al-munfaridūn* atau posisi *malak al-fardaniyyah,* yakni pada posisi merasakan kemanunggalan dengan Allah.[73]

Dalam menjelaskan persatuan seorang wali dengan Allah, al-Tirmidzi menggunakan kata kerja transitif *liyufrida* (agar ia menjadikan dirinya manunggal dengan Tuhan) seperti terlihat pada ungkapan, "Kemudian seorang wali mengalami proses transformasi ke dalam *malak al-fardaniyyah* agar manunggal dengan Allah."[74] la tidak menggunakan istilah *ittihād* sebagaimana digunakan oleh Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/875 M), *hulūl* sebagaimana dicetuskan oleh Husayn ibn al-Hallaj, atau *wahdat al-wujūd* sebagaimana dipergunakan oleh Ibn Arabi (w. 638 H/ 1240 M) dalam menggambarkan persatuan manusia dengan Tuhan.

Menurut al-Tirmidzi, sebagaimana terlihat pada penjelasan di atas, para wali untuk dapat merasakan kemanunggalan dengan

Allah dan mencapai puncak kewalian, perlu melewati sembilan tahapan. Kesembilan tahapan itu adalah *malak al-jabarūt, malak al-sulthān, malak al-jalāl, malak al-jamāl, malak al-'azhamah, malak al-hibah, malak al-rahmah, malak al-bahā'*, dan *malak al-bahjah*. Kesembilan *maqāmat* itu dipaparkan oleh al-Tirmidzi dengan menggunakan istilah *malak* yang secara harfiah berarti malaikat. Inti dari kesembilan *maqāmāt* itu adalah kesucian dan kedekatan *al-awliyā'* dengan Allah sebagaimana malaikat adalah makhluk yang suci dan dekat dengan Allah.

Selain itu, al-Tirmidzi menggunakan istilah *asmā'* (nama-nama Tuhan) untuk menjelaskan tahapan dan mekanisme kemanunggalan seorang wali dengan Allah sebagaimana terlihat pada penjelasan yang berikut:

> Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah memperkenalkan *asmā'*-Nya kepada hamba-hamba. Setiap nama *mempunyai malak* dan setiap *malak* mempunyai kekuasaan. Pada setiap *malak* terdapat majelis, forum dialog, dan hadiah bagi anggota majelis tersebut. Allah menjadikan *maqāmāt* pada kalbu hamba pilihan di antara *awliyā' Allāh* sehingga para wali itu melangkah dari satu posisi kepada *al-malak*. Tidak sedikit wali yang *maqām*-nya berada pada permulaan *malak* sehingga ia meraih sebuah nama dari nama-namaNya. Dan tidak sedikit juga seorang wali yang *maqām*-nya mengharuskan dia melangkah ke *malak* kedua, ketiga, dan keempat. Setiap kali seorang wali berhasil melangkah ke suatu *malak*, maka diberi kesempatan untuk melangkahi seluruh *malak* hingga mencapai *malak al-wahdāniyyah al-fardāniyyah*, *malak* tempat kemanunggalan hamba dengan Tuhan. Seorang wali yang berhasil melewati seluruh *malak* hingga mencapai *malak al-wahdāniyyah al-fardāniyyah* adalah seorang wali yang berhak mengambil seluruh bagian dari *asmā' husnā* (nama-namaNya yang indah). *Walī Allāh* itu menjadi pemimpin para wali. Dia pun meraih *khatm al-walāyah* (penutup atau puncak kewalian).[75]

Paparan al-Tirmidzi tersebut, menurut penulis, menggarisbawahi dua persoalan. *Pertama*, Allah memperkenalkan *asmā' ḥusnā* kepada para wali secara bertahap agar mereka melangkah dari satu *maqām* kepada *maqām* yang lain hingga mencapai puncak kewalian. *Kedua*, akses para wali terhadap *asmā' Allāh al-ḥusnā* (nama-nama Allah yang indah) bertingkat-tingkat. Para wali yang berada pada peringkat kewalian umum mengakses *asmā' Allāh* dengan mengimaninya. Para wali yang tergolong *al-muqtashidīn* (kelas menengah) dan para wali yang tergolong *al-muqarrabūn* (yang didekatkan kepada Allah) mengakses *asmā' Allāh* dengan melapangkan *shadr* untuk menangkap *asmā' Allāh* serta melakukan *istināraḥ* (memanfaatkan cahaya) guna memperoleh pengetahuan tentang *asmā' Allāh* itu di dalam *shadr* mereka. Masing-masing meresponi nama dan sifat Allah sesuai dengan kapasitasnya dan kapasitas *nūr* dalam kalbunya. Adapun *al-muḥaddatsūn* (para wali yang diajak dialog oleh Allah) dan *khāshshat al-awliyā'* (para wali khusus) mengakses *asmā' Allāh* dengan menggumuli sifat-sifat Tuhan itu dan dengan *isyrāq al-nūr* (memancarkan cahaya) dari sifat-sifat Tuhan itu ke dalam kalbu dan juga ke dalam *shudūr* mereka.[76]

Suasana kedekatan para wali yang berada pada *maqām al-munfaridūn* dengan Allah, menurut al-Tirmidzi, tergambar pada hadis qudsi berikut:

> Muhammad ibn 'Utsman ibn Karamah menuturkan kepadaku, Khalid ibn Makhlad menceritakan kepada kami, Sulaiman ibn Bilal menceritakan kepada kami, telah menuturkan kepadaku Syark ibn Abdullah ibn Abi Namir dari Atha' dari Abi Hurairah berkata bahwa Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Allah berfirman: "*Barangsiapa yang memusuhi wali-Ku; maka sungguh Aku (Allah) telah mengizinkan dia-seorang waliyyullah itu untuk menyatakan perang kepada orang-orang yang memusuhinya. Tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai dari pada kewajiban yang telah Aku tetapkan baginya; dan tidaklah hamba-Ku terus-menerus mendekatkan diri kepada-Ku*

dengan mengerjakan nawāfil (berbagai ibadah sunnah) *sehingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintai seorang hamba, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengan pendengaran itu ia mendengar; Aku pun menjadi penglihatannya yang dengan penglihatan itu ia memandang; Aku pun menjadi tangannya yang dengan tangan itu ia meraba; dan Aku pun menjadi kakinya yang dengan kaki itu ia berjalan. Jika hamba itu memohon kepada-Ku, niscaya Aku akan memberikannya. Dan jika hamba itu memohon perlindungan kepada-Ku, niscaya Aku melindunginya. Dan Aku tidak mempunyai kecemasan seperti kecemasanku terhadap jiwa orang beriman; ia takut menyakiti-Ku dan Aku takut menyakitinya*". (Hadis diriwayatkan oleh Bukhari).[77]

Al-Tirmidzi, dengan mengutip hadis al-qudsi di atas, menegaskan bahwa kemanunggalan seorang wali dengan Allah berpangkal dari kecintaan Allah kepada seorang hamba. Sedangkan untuk meraih cinta-Nya diperlukan pendekatan kepada Allah dengan melakukan berbagai ibadah sunnah. Efek ibadah sunnah itu bukan hanya menjadikan ia lebih dekat kepada Allah, tetapi juga menjadikan ia bersatu dengan Allah. Kemanunggalan seorang wali dengan Allah merupakan anugerah dan kasih sayang Allah kepadanya. Ketika kemanunggalan itu telah tercapai, tidak ada lagi kesadaran tentang objek dan subjek dengan merasakan jarak antara dirinya dengan Allah. Dialog di antara para wali dengan Allah menjadi terputus, karena kata-kata, ungkapan, dan bahasa tidak dapat lagi mewadahi perasaan para wali yang sedang mengalami puncak kemanunggalan dengan Allah.

Suasana kedekatan dan kemanunggalan seorang wali dengan Allah secara keruhanian tergambar pada penuturan al-Tirmidzi berikut:

> Kelembutan Allah menjadikan seorang wali manunggal dengan Tuhannya, kasih sayang Allah mengintegrasikan jiwa para wali dengan Tuhan yang dicintainya; cinta ilahiah mengakrabkannya kepada Allah; kerinduan mendekatkannya kepada Dia; kemudian Dia

> melepaskan mereka dan menyelamatkannya kembali. Allah melapangkan jalan kepada para wali; kemudian menariknya ke hadapan-Nya. Di mana saja para wali itu berada, mereka tetap berada pada genggaman-Nya dan pada perlindungan di antara perlindungan-perlindungan-Nya. Ketika seorang wali telah berada pada martabat ini; maka berhentilah kemampuannya untuk mendeskripsikan Allah dan terputuslah dialog, karena keterbatasan bahasa. Suasana ini bersifat mitis dan merupakan puncak pengalaman spiritual seorang wali.[78]

Penuturan al-Tirmidzi di atas, pada satu sisi akan mengarahkan pembaca kepada kesimpulan bahwa para wali dapat menyatu dengan Allah secara fisik-biologis. Namun, kesimpulan tersebut bersifat terburu-buru karena manusia mustahil dapat menyatu dengan Tuhan secara fisik-biologis. Tuhan bersifat immateri dan mahasuci, sedangkan manusia terdiri dari susunan materi yang terikat oleh ruang dan waktu sehingga keduanya tidak mungkin dapat menyatu. Adapun yang dimaksudkan dengan manunggal atau menyatu antara hamba dengan Tuhan dalam tasawuf, hanya dimungkinkan secara emosi untuk mengungkapkan perasaan dekat dan lebih dekat lagi dengan Allah.

Khatm al-Walāyah. Ungkapan *khatm al-walāyah* secara kebahasaan berarti penutupan atau puncak kewalian. Pandangan al-Tirmidzi tentang *khatm al-walāyah* bertitik tolak dari pandangannya tentang *anbiyā'* (para nabi) dan *awliyā'* (para wali). Al-Tirmidzi mengatakan,

> Allah telah memilih di antara hamba-hamba-Nya ada yang menjadi *anbiyā'* (para nabi) dan ada juga yang menjadi *awliyā'* (para wali). Allah pun melebihkan sebagian *anbiyā'* atas sebagian *anbiyā'* (para nabi) yang lain; dan juga melebihkan sebagian *al-awliyā'* (para wali) atas sebagian *al-awliyā'* (para wali) yang lain. Kelebihan Nabi Ibrahim misalnya dengan *khullah*, yakni *al-khalīl* atau *khalīl al-Rahman* (kekasih Tuhan); sementara itu kelebihan Nabi Musa atas para nabi yang lain dengan *al-kalām*

> (orang yang berdialog dengan Allah secara langsung), dan Nabi Isa dengan *iḥyā' al-mawtā* (menghidupkan orang-orang mati).[79]

Sementara itu, kelebihan Nabi Muhammad atas para nabi yang lain adalah kedudukannya sebagai *khatm al-nubuwwah* yang berarti bahwa *nubuwwah* telah ditutup dengan datangnya seorang nabi yang dianugerahi *khatm* (penutupan). Al-Tirmidzi memperkuat pendapatnya dengan *hadīts al-mi'rāj* yang menyebutkan bahwa para nabi berkumpul di Masjid al-Aqsha. Lalu terjadilah peristiwa sebagai yang diceritakan sebagai berikut: "Masing-masing nabi menyebutkan anugerah Allah yang diberikan kepada mereka. Pada saat itu, Rasulullah bersabda: 'Allah telah menjadikanku *khātim* (penutup) sekaligus juga *fātiḥ* (pembuka).' Maka Nabi Ibrahim pun bersabda: 'Dengan inilah Muhammad mengungguli kalian'."[80]

Kedudukan Nabi Muhammad sebagai *khātam al-nubuwwah* merupakan *ḥujjat Allāh* bagi makhluk-Nya pada hari kiamat, karena tiada seorang pun di antara *al-anbiyā'* yang mendapat kedudukan setinggi ini.[81] Dengan *ḥujjat Allāh* ini, menurut al-Tirmidzi, seakan Allah berfirman kepada para nabi:

> Wahai para nabi, inilah Muhammad. Ia datang ke dunia di akhir zaman dengan fisik yang lemah, dengan kehidupan yang lemah, dan dengan usia yang pendek. Sungguh pun demikian sebagaimana kalian lihat, ia telah datang dengan membawa *shidq al-'ubūdiyyah* (kesungguhan dalam kehambaan) serta ilmu dan *ma'rifah* yang mendalam. Sedangkan kalian dengan kekuatan fisik dan usia yang panjang tidak berhasil membawa apa yang telah ia bawa. Maka, dengan demikian, jelaslah makna *khatm*. Firman Tuhan pun terhenti. Dengan demikian *khatm al-nubuwwah* menjadi *ḥujjah* bagi seluruh makhluk.[82]

Hujjat Allāh yang menjadi inti *khātm al-nubuwwah* tersebut adalah *qadam shidq*, yakni kesaksian Allah bahwa Nabi Muhammad memiliki *shidq al-'ubūdiyyah*, yakni kehambaan yang sebenarnya atau hakikat kehambaan. Dengan mendapatkan *qadam shidq* tersebut Nabi Muhammad dalam perjalanan menuju Allah mendahului barisan para nabi dan rasul yang terdahulu diutus ke muka bumi; kemudian Allah menyambutnya dan menempatkannya di dalam *al-maqām al-maḥmūd* (posisi yang terpuji). Dengan demikian, para nabi dan rasul mengetahui bahwa Nabi Muhammad adalah orang yang paling mengenal Allah. Beliau mendapatkan penghargaan dengan diberi *liwa'al-hamd* (bendera pujian) dan *mafātiḥ al-karam* (kunci kemulian) untuk memasuki surga yang paling tinggi.[83]

Menurut penulis, istilah *qadam shidq* yang dipergunakan oleh al-Tirmidzi untuk menunjukkan kelebihan Nabi Muhammad atas para nabi dan rasul yang lain diambil dari istilah al Qur'an pada ayat yang berbunyi: "*Apakah manusia heran bahwa Kami telah mewahyukan kepada seorang laki-laki dari antara mereka, Hendaklah engkau memberi peringatan kepada manusia dan gembirakanlah orang-orang beriman bahwa mereka memiliki qadam shidq (pendirian yang benar) di sisi Tuhan mereka*" (QS 10: 2).

Adapun yang dimaksud dengan *al-maqām al-mahmūd*, menurut Ibn Arabi, adalah *maqām* tertinggi, yakni kedudukan atau posisi tertinggi antara seorang hamba dan Tuhannya. "Seluruh *maqām* yang ditempuh oleh para sufi atau pencari jalan ruhani berada di bawah *al-maqām al-maḥmud*."[84] Jadi, menurut penulis, *maqāmāt* itu bagaikan sebuah tangga dan *al-maqām al-maḥmūd* berada pada puncak anak tangga, sedangkan *maqāmāt* yang lain adalah beberapa pada anak tangga di bawahnya. Dari *al-maqām al-maḥmūd* inilah, menurut Ibn Arabi, "Seluruh *asmā' ilāhiyyah* (nama-nama Tuhan) dapat dilihat. *Maqām* ini diperuntukkan khusus bagi Nabi Muhammad dan pada hari kiamat dapat dilihat dengan jelas oleh se-

luruh makhluk. Dengan demikian menjadi absah kepemimpinan Nabi Muhammad atas seluruh makhluk sebagaimana sabdanya: Aku adalah pemimpin umat manusia pada hari kiamat".[85]

Oleh sebab itu, dalam pandangan al-Tirmidzi, *khātim al-nabiyyīn* (pamungkas para nabi), bukanlah karena Nabi Muhammad paling akhir diutus,[86] melainkan karena *nubuwwah* telah sempurna secara total pada dirinya sehingga ia mendapatkan kehormatan dengan dianugerahi *qalb al-nubuwwah* (jantung kenabian) di antara *nubuwwah* (kenabian) yang diberikan kepada seluruh nabi dan rasul, dan kemudian *nubuwwah* ditutup pada diri beliau.[87]

Adapun *khātim al-awliyā'* (pamungkas para wali) menurut al-Tirmidzi, adalah *walī majdzūb*, yakni seorang wali yang ditarik dan didekatkan kepada Allah, kemudian Allah menganugerahkan kepadanya kehormatan untuk memegang *imāmah* (kepemimpinan) atas para wali. la berhasil mengambil bagian *nubuwwah* lebih besar sehingga mendekati derajat seorang nabi. Di tangannya *liwā' al-walāyah* (bendera kewalian) berada. Para wali seluruhnya membutuhkan syafaat darinya, sebagaimana para nabi membutuhkan syafaat dari Nabi Muhammad .[88] Seorang *khātim al-awliyā'* (pamungkas para wali) yang dinamakan *walī majdzūb*, menurut al-Tirmidzi, memperoleh bagian kenabian yang paling sempurna,[89] sehingga ia mendekati derajat *anbiyā'* (para nabi), bahkan hampir melebihinya.[90] Al-Tirmidzi memperkuat pandangannya dengan mengutip sebuah pada hadis yang berikut:

> Zuhayr ibn Harb dan Utsman ibn Abi Syaibah telah menceritakan kepada kami Jarir dari Umarah ibn al-Qa'qa' dari Abi Zur'ah ibn Amr ibn Jarir bahwa Umar ibn Khaththab berkata, telah bersabda Nabi: "Sesungguhnya di antara hatnba-hamba Allah, ada orang yang bukan nabi dan bukan syuhada, tetapi banyak nabi dan syuhada pada hari kiamat yang ingin seperti mereka, karena derajat mereka di sisi Allah." Mereka bertanya,

> "Wahai Rasul Allah dapatkah engkau memberitahukan kepada kami siapakah mereka?" Beliau bersabda: "Mereka adalah suatu kaum yang saling mencintai karena Allah, dengan Ruh Allah, padahal di antara mereka bukan kerabat, juga bukan karena harta yang saling mereka berikan. Demi Allah, wajah mereka niscaya laksana cahaya, mereka berada di atas cahaya. Mereka tidak pernah merasa takut, ketika orang-orang dalam ketakutan. Mereka tidak merasa sedih, ketika orang-orang bersedih." Kemudian beliau membacakan ayat yang berikut: "*Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran pada diri mereka dan mereka tidak bersedih*" (QS 10: 62) (Hadis diriwayatkan oleh Abu Dawud).[91]

Adapun *maqām khātim al-awliyā'*, menurut al-Tirmidzi, di hadapan Allah berada *fī a'lā manzil al-awliyā'* (pada peringkat tertinggi para wali).[92] Ia adalah pengikut Nabi Muhammad. Maka sebagaimana Nabi Muhammad menjadi *hujjah* bagi para nabi, wali ini pun menjadi *hujjah* bagi para wali yang lain.[93]

Menurut penulis, pandangan al-Tirmidzi bahwa *khātim al-awliyā'* atau yang dinamakan *walī majdzūb* dapat menyamai derajat para nabi, bahkan hampir melebihinya merupakan pendapat yang aneh. Seluruh ulama meyakini bahwa para rasul kemudian disusul para nabi berada pada peringkat tertinggi melebihi para wali. Pandangan al-Tirmidzi tersebut tidak mewakili pandangan para sufi pada umumnya. Abu 'Utsman al-Hujwiri (w. 456 H/1071 M) menegaskan bahwa:

> Wali-wali sepanjang sejarah dan dalam segenap keadaan berada di bawah kedudukan nabi-nabi yang misinya mereka teguhkan. Nabi mengungguli wali-wali, karena akhir atau puncak kewalian hanyalah permulaan dari kenabian. Setiap nabi adalah wali, tetapi beberapa wali bukanlah nabi. Pendeknya, menurut al-Hujwiri, "Kehidupan, pengalaman, dan kekuatan ruhani semua wali

> tidak dapat dibandingkan dengan para nabi. Sebab para wali adalah pencari dan penziarah; sedangkan para nabi telah sampai dan telah menemukan, serta telah kembali dengan perintah untuk bertabligh dan merombak kehidupan masyarakat yang batil.[94]

Al-Tirmidzi, lebih jauh memaparkan, kedudukan *khatim al-awliyā* merupakan anugerah Allah. Allah memberikan *khātm* (penutupan kewalian) kepadanya agar pada hari kiamat hati Nabi Muhammad menyaksikannya dengan perasaan bangga. Para wali pun mengakui kelebihan *khātim al-awliyā'* atau *walī majdzūb* ini atas diri mereka.[95] Ia muncul menjelang kiamat dan menjadi *hujjah Allāh*, yakni yang memperkuat agama Allah bagi *muwahhidīn* (para penganut paham tauhid atau monoteisme).[96] Menurut al-Tirmidzi, ada empat puluh orang dari kalangan umat Nabi Muhammad yang mendapat kedudukan sebagai wali, satu di antara empat puluh itu disebut *khātim al-awliyā'* sebagaimana Nabi Muhammad menjadi *khātim al-anbiyā'*.[97]

Al-Tirmidzi mengatakan bahwa ketika mewafatkan Nabi Muhammad, Tuhan menjadikan di antara umatnya empat puluh orang yang bergelar *al-shiddīq*. Dengan adanya mereka bumi ini tetap tegak. Mereka berasal dari *ahl al-bayt*, yakni keluarga Nabi Muhammad tetapi, yang dimaksudkan *ahl al-bayt* oleh al-Tirmidzi bukanlah dalam pengertian keturunan Nabi Muhammad secara biologis, melainkan zikir (*al-dzikr*), yaitu seluruh kaum Muslim yang telah mengikrarkan dua kalimat syahadat, yaitu mereka yang telah bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, sebab Nabi Muhammad diutus untuk mengumandangkan zikir kepada Allah, yakni menyebut dan meninggikan nama Allah dengan mengikrarkan dua kalimat syahadat. Menurut al-Tirmidzi setiap orang yang telah mengikrar-

kan dua kalimat syahadat kemudian berlindung kepada Allah dengan berzikir, maka mereka termasuk *ahl al-bayt*.[98]

Lebih lanjut, apabila salah seorang dari empat puluh orang umat Nabi Muhammad yang mendapat kedudukan sebagai para wali itu ada yang meninggal, maka segera akan datang penggantinya yang menempati posisi yang kosong itu hingga jumlah mereka tetap empat puluh orang, kemudian lenyaplah mereka, maka dekatlah saat kiamat atau lenyapnya dunia ini. Ketika itu Allah mengirimkan seorang wali, lalu Allah memilih, mengangkat, dan mendekatkan wali itu kepada-Nya. Allah pun memberikan kepadanya apa yang diberikan kepada *al-awliyā'*, khususnya tentang *khatm al-walāyah*. Maka *khatm al-walāyah* menjadi *hujjat Allāh* pada hari kiamat atas seluruh *al-awliyā'*.[99]

Demikianlah, secara singkat pandangan al-Tirmidzi tentang konsep *al-walāyah* (kewalian) dalam tasawuf yang ditulis dalam *Kitāb Khatm al-Awliyā'*. Pandangan beliau ternyata tidak keluar dari koridor al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia seorang pemikir dan pengamal tasawuf yang memadukan antara ilmu dan amal, atau antara aspek filosofis dan aspek praktis. Tasawuf beliau bercorak filosofis, amali, Qur'ani, dan Sunni.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Mahmud Fahmi al-Hijazi, *Tārīkh al-Turāts al-'Arabī*, (Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1403/1983), hlm. 143-145.

2 Al-Sya'rani, *al-Thabaqāt al-Kubrā'*, hlm.78. Lihat juga al-Subki, *al-Thabaqāt al-Syāfi'iyyah* (Kairo, 1324/1906-7), jil. 2, hlm. 245.

3 Al-Subki, *al-Thabaqāt*, hlm. 245.

4 Osman Ismail Yahya, pengantar editor, dalam al-Hakim al-Tirmidzi, *Kitab Khatm al-Awliyā'*, (Beirut: al-Matba'ah al-Katulikiyyah,1965), hlm. 11-12.

5 Mustafa Abdul Qadir 'Ata, pengantar editor, dalam al-Hakim al-Tirmidzi, *Nawādir al-Ushūl fī Ma'rifat Aḥādīts al-Rasūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), hlm. 4.

6 Muhammad Ibrahim al-Jayusyi, *al-Hakim Muḥammad 'Alī al-Tirmidzī: Dirāsatan li Astārihi wa Afkārihi*, (Beirut: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, t.t), hlm. 15.

7 Yahya, pengantar editor, dalam al-Hakim al-Tirmidzi, hlm. 12.

8 Al-Sulami, *al-Thabaqāt al-Shūfiyyah*, jil. 8, hlm. 136.

9 Abdul Fattah Abdullah Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmizī wa Nazhariyyatuhu fī al-Walāyah*, jil. 1, (Kairo: Majma' al-Buḥūts al-'Ilmiyyah, 1971), hlm. 45-46.

10 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi., hlm. 14.

11 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi., hlm. 15

12 Barakah, *al-Hakīm.*, hlm. 45.

13 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi, hlm. 15.

14 Muhammad Ibrahim al-Jayusyi, pengantar dalam, *Al-Ḥakim al-Tirmidzi, Kitāb Ma'rifat al-Asrār*, (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 16.

15 Al-Jayusyi, *al-Ḥakim al-Tirmidzi, Kitāb Ma'rifat al-Asrār*, hlm. 16.

16 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi, hlm. 16-17.

17 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi., hlm. 16-17.

18 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi., hlm. 18.

19 Al-Jayusyi, *Ma'rifat al-Atsar*, hlm. 18.

20 Al-Jayusyi, *Ma'rifat al-Atsar*, hlm. 18.

21 Hijazi, *Tarīkh*, hlm. 143-154.

22 Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq ibn Ibrahim al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Kairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1388 H/ 1969M), hlm. 46.

23 Al-Sulami, *Thabaqāt al-Shūfiyyah*, jil. 2, hlm. 51.

24 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi, hlm. 21.

25 Yahya, pengantar editor dalam al-Hakim al-Tirmidzi, hlm.112

26 Muhamad al-Hakim al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, diedit oleh 'Ustman Ismail Yahya (Beirut: Al-Mathba'ah al-Katulikiyyah, 1965), hlm.346-347.

27 Al-Tirmidzi, *Khatam al-Awliyā'*, hlm. 347.

28 Al-Tirmidzi, *Khatam al-Awliyā'*, hlm. 347.

29 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 352.

30 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 352.

31 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 350.

32 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 335-336.

33 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*,h. 112.

34 Al-Barakah, *al-Ḥakim al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 76-77.

35 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 112.

36 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 65-66.

37 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 111.

38 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 76-77.

39 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 77.

40 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 76.

41 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 79.

42 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm.117.

43 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 99.

44 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 80.

45 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 82.

46 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 78.

47 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 139.

48 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 119-120; Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 80.

49 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 132.

50 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 80-81.

51 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 81.

52 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 120.

53 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 120. Lihat catatan kaki no. 26

54 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 331.

55 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 331.

56 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 78.

57 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 120

58 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 120-121.

59 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 139.

60 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, hlm. 113.

61 Al-Tirmidzi, *Al-Hakim al-Tirmidzi.*, hlm. 409. Lihat Barakah, al-*Ḥakīm al-Tirmidzī.*, hlm. 114-115.

62 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 114.

63 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 114.

64 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 114.

65 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, Jil. 2, hlm. 131.

66 A-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 128.

67 Barakah tidak memasukkan *al-muwaḥḥidūn* (penganut paham tauhid) dalam pembagian *maqāmāt al-awliyā'* karena *al-muwaḥḥidū* termasuk ke dalam kewalian umum, sedangkan pokok bahasan ini berkenaan dengan kewalian khusus, lihat Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, jil. 2, hlm. 253.

68 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, hlm. 253.

69 Al-Tirmidzi, *Al-Hakim al-Tirmidzi*, hlm. 137-138.

70 Barakah, *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, hlm. 101-102.

71 Barakah *al-Ḥakīm al-Tirmidzī*, hlm. 102.

72 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 333-334.

73 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 331-332.

74 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 334.

75 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 334-335.

76 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 335.

77 Al-Imam al-Hafizh Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Imam Abi'Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari* XI (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, t.t.), hlm. 340-341.

78 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 334.

79 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 336-337.

80 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 342.

81 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 337-338.

82 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 340.

83 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 338

84 Ibn 'Arabi, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, jil. 3, diberi pengantar oleh Mahmud Mathraji (Beirut: Daral-Fikr, 1414 H/1994 M), hlm. 153.

85 Ibn 'Arabi, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, jil. 3, hlm. 153.

86 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 341.

87 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 341.

88 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 421

89 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 347.

90 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 367.

91 Al-Hafizh Abu Baud Sulayman ibn al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd*, diedit oleh Shidqi Muhammad Jamil, III (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1994 M), hlm. 274.

92 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 367.

93 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 422.

94 Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, (terj.) I Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W. M., cet. 5 (Bandung: Mizan, 1995), hlm. I 215-216.

95 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 422.

96 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 344.

97 Al-Hakim al-Tirmidzi, *Adab al-Murīdin*, diedit oleh 'Abd al-Fattah 'Abd Allah Barakah (Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah t.t.), hlm. 76

98 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 345-346.

99 Al-Tirmidzi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'*, hlm. 344.

Pemberhentian Spiritual dan Pesan Suci Tasawuf Al-Niffari dalam Kitab *Al-Mawāqif*

Abdul Muahaya

Pendahuluan

Pengalaman *mi'rāj* Nabi Muhammad ke langit tingkat tujuh, kemudian naik lagi ke *shidrat al-muntahā* serta dialog Nabi dengan Allah memberikan inspirasi bagi sufi untuk melakukan perjalanan spiritual sampai ke tingkat yang paling tinggi di sisi Allah. Bahkan secara terang-terangan, Abu Yazid Al-Busthami bercerita bahwa dia pernah diangkat ke hadapan Allah dan dia berdialog dengan Allah.[1] Ibn Arabi dalam karyanya *Kitāb al-Isrā' ilā Maqām al-Asrā* menceritakan bahwa dirinya pernah mengalami *mi'rāj* dengan melintasi langit mulai dari yang terendah dan berakhir pada dialog dengan Allah. Al-Qusyayri juga menulis risalah tentang metode ber-*mi'rāj* dalam kitabnya yang berjudul *Tartīb al-Sulūk ilā Rabb al-Mulūk*, dan al-Ghazali dalam kitabnya *Mi'rāj al-Sālikīn*.

Senada dengan *mi'rāj* Nabi, al-Niffari dalam kitab *al-Mawāqif wa al-Mukhāthabāt* juga bercerita bahwa dia dalam proses menuju kedekatan dengan Allah atau dalam menapaki jenjang tingkatan-tingkatan spiritual (*maqāmāt*) telah ditempatkan oleh Allah pada tempat-tempat pemberhentian yang disebut dengan *mawāqif* (plural dari *mawqif*). Pada kesempatan itu pula, dia juga mendapatkan pesan suci (kalam suci) langsung dari Allah yang berisikan ten-

tang adab sufi di hadapan Allah. Adab tersebut bertujuan agar seorang sufi dapat menjaga kemurnian tauhidnya (*shafā' al-tawḥīd*) dalam segala situasi dan kondisi.

Tidak seperti sufi yang lain yang mengunakan istilah *maqāmāt* dan *ahwāl* untuk menggambarkan tingkatan-tingkatan spiritual yang harus dilalui, al-Niffari melalui karyanya menjelaskan tingkatan-tingkatan spiritual yang dialaminya dengan istilah *mawāqif*. Bahkan, al-Niffari mampu menulis sabda Tuhan yang diterimanya ketika dia sedang berada pada *mawqif*. Sabda tersebut memiliki ajaran yang sangat tinggi dan berkaitan dengan hal-hal yang bersifat spiritual.

Tulisan ini difokuskan pada pembahasan tentang pesan suci yang diterima oleh al-Niffari sebagaimana yang dituliskan dalam kitab *al-Mawāqif*. Meskipun tidak membahas seluruh pesan etik yang ada pada setiap *mawqif*, tulisan ini tetap difokuskan pada pemberhentian (*mawqif*) yang sealur dengan struktur perjalanan spiritual para sufi, yaitu jenjang spiritual yang berkaitan dengan hijab (hubungan antara hamba dan Tuhan), kemudian mengenal Tuhan (makrifat), diam bersama Tuhan (*mawqif*), dan pemberhentian-pemberhentian di hadapan Tuhan (*al-mawāqif fī ḥadhrat al-ilāh*). Penjejangan ini bertujuan untuk memudahkan pemahaman pembaca, sebab tanpa penjejangan, pembaca laksana disuguhi pemandangan yang sangat indah, namun sangat sulit untuk diuraikan secara rinci.

Selintas tentang Al-Niffari dan *Al-Mawāqif*

Tidak banyak literatur yang menceritakan secara detail tentang sejarah hidup al-Niffari. Nama lengkap tokoh sufi Iraq yang hidup pada abad keempat Hijriah ini adalah Muhammad ibn Abdul Jabbar ibn al-Hasan al-Niffari. Sebutan al-Niffari merupakan

bentuk nisbah dari suatu tempat yang bernama Niffar di Iraq sebagaimana yang dinyatakan oleh Yaqut[2] dan Zabidi.[3] Menurut beberapa sumber, al-Niffari diperkirakan wafat pada sekitar tahun 352–361 H. Ia merupakan tokoh sufi yang sangat berpengaruh bagi sufi-sufi besar setelahnya. Bahkan Syekh Akbar Ibn Arabi juga terinspirasi oleh pemikirannya.

Al-Niffari berbicara tentang tingkatan spiritual di hadapan Allah dengan istilah *waqfah* dan menulis pesan-pesan Ilahiah yang diperolehnya ketika dia berada dalam *waqfah* tertentu. Secara keseluruhan, firman yang ditulis oleh al-Niffari hampir bisa disebut sebagai replika dialog Nabi Muhammad dengan Allah saat *mi'rāj* dan berisi tentang ajaran serta adab yang harus dilakukan oleh seorang sufi yang sedang diberhentikan Allah dalam satu tempat (*waqfah*). Sebagian ulama memandang bahwa dialog yang demikian itu adalah dialog yang mengekspresikan kedekatan seorang sufi dengan Allah, sebaliknya sebagian ulama lain kurang mengapresiasi dialog semacam itu dan bahkan melarang untuk menyebarkannya.

Perkataan-perkataan ilahi yang diterima oleh al-Niffari mengandung pertentangan-pertentangan (paradoks). Al-Niffari tampak dibimbing untuk menapaki tingkatan spiritualitas yang sempurna, yaitu terbebas dari berbagai tirai (hijab) yang menghalangi hubungannya dengan Tuhan, baik yang datang dari Tuhan maupun dari dirinya.[4]

Al-Niffari hidup pada masa pengaturan dan konsolidasi bagi Sufisme. Masa itu merupakan masa menjamurnya kelompok Syi'ah. Pada masa itu, kekhalifahan masih dipegang oleh Bani Abbas, akan tetapi kekuasaan politik berada ditangan Dinasti Buwaihi (pemerintahan yang beraliran Syi'ah). Suriah bagian utara dikuasai oleh Dinasti Hamdaniah (juga beraliran Syi'ah), Arabia Tengah dikuasai oleh Syi'ah Qaramithah yang berpusat di Bahrain. Di Afrika Utara, Syi'ah Fatimiah mulai berjaya dan bahkan pada

tahun 969 M dapat menaklukkan Mesir dan berjaya di wilayah tersebut selama dua abad.[5] Sudah diketahui bahwa banyak para sufi dan bahkan kebanyakan dari orang-orang Muslim yang salih memiliki hubungan emosional dengan keturunan Nabi, bahkan mereka sangat menghormati dan menjunjung tingi keturunan Nabi, sebagaimana kaum Syi'ah menghormati para keturunan Nabi. Bahkan tak jarang mereka menghubungkan silsilah spiritualnya kepada Ali ibn Abi Thalib.

Hubungan antara pemikiran Syi'ah dan teori-teori Sufisme pada abad ke-9 dan ke-10 belum terselesaikan secara lengkap. Meskipun demikian, ajaran-ajaran sufi tentang Nur Muhammad dan teori-teori kewalian tampak memiliki kesamaan yang sangat dekat dalam struktur hirarkis dengan teori-teori Syi'ah tentang keimaman dan pembaiatan bertahap orang-orang yang mahir ke dalam wilayah-wilayah iman yang lebih dalam, ke dalam tingkatan-tingkatan baru interpretasi spiritual.[6]

Peranan Imam Ja'far Shadiq (80-148 H) sangat penting dalam sejarah pertemuan antara ajaran spiritual sufi dan ajaran spiritual Syi'i. Sekalipun Imam Ja'far al-Shadiq merupakan putra Imam kaum Syi'ah yang keempat, Muhammad al-Baqir, dia memiliki hubungan yang baik dengan Khalifah al-Manshur. Konsep Ja'far al-Shadiq tentang *Haqīqah* dan wahyu/ilham tampak sangat berpengaruh baik dikalangan para sufi maupun kaum Syi'i. Dalam mencapai kebenaran yang hakiki seseorang secara personal harus telah suci jiwanya.[7]

Kitab *Mawāqif* dan *Mukhāthabāt* merupakan karya momentum yang ditulis oleh al-Niffari. Kedua karya ini tampaknya merupakan karya yang tidak dapat dipisahkan, bahkan dari segi isi keduanya tampak memiliki kemiripan, sedangkan perbedaannya terletak pada gaya dalam mengekspresikan ajaran tersebut. Dalam

Mawāqif al-Niffari sering mengunakan *"qāla lī,"* sedangkan dalam *Mukhāthabāt* ia sering mengunakan ungkapan *"yā 'abd"*.

Maqāmāt, Aḥwāl, dan *Mawāqif*: Tingkatan-tingkatan Spiritual

Konsep *maqāmāt* (plural dari *maqām*), *aḥwāl* (plural dari *ḥāl*), dan *mawāqif* (plural dari *mawqif*) merupakan konsep tasawuf yang menggambarkan keadaan seseorang ketika dekat dengan Allah. Istilah yang terakhir, *mawāqif*, merupakan konsep yang jarang digunakan oleh para sufi ketika menjelaskan posisi spiritual seorang sufi di sisi Tuhan, karena secara maknawi istilah *mawqif* (pemberhentian) memiliki konotasi makna yang erat dengan tempat, padahal Allah tidak bertempat. Pada dasarnya *maqāmāt*, *ahwāl*, dan *mawāqif* merupakan ajaran tasawuf yang bersifat integratif. Hal itu karena dalam *maqāmat* terdapat *ahwāl* dan di antara keduanya, menurut al-Niffari, terdapat *mawāqif* (pemberhentian spiritual).

Kata *maqām* bermakna tempat berdiri. Dalam istilah tasawuf, *maqām* berarti tempat seorang hamba di hadapan Tuhan ketika orang tersebut sedang berproses untuk memperoleh iluminasi suci. *Maqām* dan *ḥal* merupakan unsur yang ada dalam *mujāhadah* dan *riyādhah*.[8] Menurut Imam al-Ghazali, seluruh tingkatan agama terdiri dari tiga unsur inti, yaitu ilmu, kondisi kejiwaan (*ḥāl*), dan praktik atau perbuatan (*'ilm, ḥāl*, dan *'amal*). Ilmu merupakan dasar dari *aḥwāl*, dan *aḥwāl* akan mendorong perbuatan.[9] Dari penjelasan tersebut diketahui bahwa dari pengetahuan akan timbul kondisi kejiwaan, dan dari kondisi kejiwaan muncul perbuatan. Karena itulah, seluruh konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl* tidak mungkin dipisahkan dari *fadhā'il al-a'māl*.

Ibn Qayyim membagi *maqāmāt* menjadi tiga bagian. *Pertama* adalah bagian persiapan yang disebut sebagai tahap bangkit dari tidur (*yaqzhah*), yaitu ketika seorang sufi harus menjalankan selu-

ruh perintah agama, rajin berzikir dan sekaligus membersihkan jiwanya. *Kedua* adalah tingkat berkontemplasi (*tafkīr*) yang akan mengarahkan seorang sufi untuk menggapai tujuan perjalanan spiritualnya. *Ketiga* adalah *musyāhadah*, yaitu ketika seorang sufi telah terbebas dari hijab dan jiwanya telah memperoleh iluminasi cahaya Tuhan sehingga dia dapat memahami hakekat pesan risalah Nabi.[10] Dalam ajaran Tasawuf, mencari hakekat merupakan pekerjaan yang tidak mudah, laksana seorang yang ingin mendapatkan intan permata yang terletak di dasar laut. Dia harus menaiki perahu yang kokoh (*syarī'ah*) dan kemudian menyelam ke dasar laut (*tharīqah*), dan akhirnya barulah dia dapat mengambil intan yang terletak di dasar laut (*ḥaqīqah*).[11]

Maqāmāt merupakan proses internalisasi dan penghayatan terhadap syahadat tauhid. Syahadat mensyaratkan persaksian, tidak cukup hanya sekedar perkataan atas penegasian terhadap tuhan-tuhan selain Allah, tetapi juga mensyaratkan adanya persaksian dalam keyakinan bahwa hanya Allah semata yang menjadi Tuhan yang sebenarnya. Karena itulah, *maqāmāt* juga terdiri dari dua jenis. *Pertama* adalah *maqāmāt* yang bertujuan sebagai cara untuk menegasikan tuhan-tuhan selain Allah. *Maqāmāt* yang pertama ini meliputi *tawbāh*, *wara'* dan *zuhd*. *Kedua* adalah *maqāmāt* yang bersifat menetapkan bahwa hanya Allah yang berhak untuk menjadi Tuhan. *Maqāmāt* yang kedua ini meliputi *qanā'ah*, *tawakkul*, *taslīm*, *tafwīdh* dan *ridhā*.

Sebagaimana *maqāmat*, *aḥwāl* merupakan ajaran tasawuf yang sangat penting pula. Dari segi bahasa, *aḥwāl* merupakan bentuk jamak dari *ḥāl*, yang berati kondisi. Dalam istilah tasawuf, *ḥāl* digunakan untuk menggambarkan kondisi spiritual seorang sufi di hadapan Allah. Secara teori, ketika seorang sufi mendekat kepada Allah melalui berbagai amal baik, maka Allah akan mendekat kepadanya, dan akibatnya hati seorang sufi secara otomatis mera-

sakan suatu kondisi spiritual tertentu seperti tenang, senang, malu, sedih, takut dan berharap, *haybah*, dan intim. Menurut, Najmuddin al-Kubra, *maqāmāt* adalah laksana tempat pemberhentian bagi salik, sedangkan *aḥwāl* merupakan sumber energi (kekuatan) yang digunakannya untuk bekal dalam melakukan perjalanan spiritual.[12]

Banyak sufi yang membedakan antara *maqāmāt* dan *aḥwāl*. Mereka menyatakan bahwa *maqāmāt* bersifat permanen atau tetap, sedangkan *aḥwāl* senantiasa berubah. *Maqāmāt* dapat diperoleh melalui perjuang dan latihan yang sungguh-sungguh, sedangkan *aḥwāl* merupakan kondisi spiritual yang diberikan oleh Allah kepada seorang sufi.[13] Pembedaan di atas ada dalam wilayah teori, akan tetapi dalam wilayah praktiknya keduanya saling berhubungan erat, sebab tiada *maqām* tanpa *ḥāl* dan kebanyakan *ḥāl* diberikan karena seorang hamba telah berada pada *maqām* tertentu. Suhrawardi dalam kitab *'Awārif*-nya menyatakan bahwa *maqām* dan *ḥāl* memiliki dua sisi, yaitu usaha dan pemberian (*makāsib wa mawāhib*). Dalam usaha ada pemberian, dan dalam pemberian ada usaha (*fī al-makāsib wa al-mawāhib wa fī al-mawāhib wa al-makāsib*).[14]

Mawāqif adalah istilah lain dalam tasawuf yang digunakan khusus oleh al-Niffari dalam mengambarkan berbagai pemberhentian spiritual bagi para sufi, sebagaimana dalam firman Allah, "*Dan tahanlah mereka (di tempat perhentian) karena sesungguhnya mereka akan ditanya,*" (QS 37: 24).

Al-Kalabadzi menyatakan bahwa dalam mengarungi perjalanan spiritual, seorang sufi melintas dari satu *maqām* ke *maqām* yang lain, pada setiap *maqām* terdapat awal dan akhir, dan pada tengahnya terdapat berbagai tingkatan spiritual.[15] Tingkatan ini menurut Ibn Arabi disebut *waqfah*. Dia menyatakan bahwa *waqfah* adalah tempat pemberhentian seorang sufi yang terletak di antara kedua *maqām*. Ketika seorang sufi sudah dapat melaksanakan

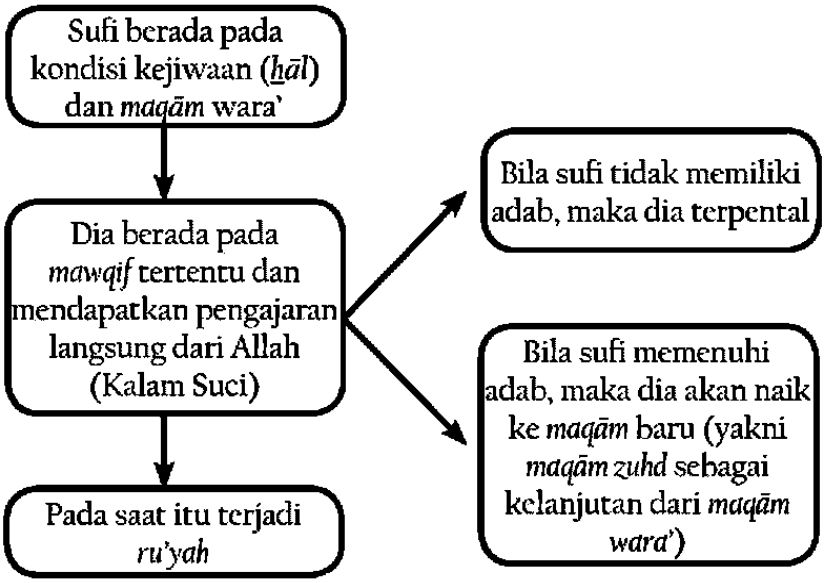
maqām dengan baik, maka dia akan keluar dari *maqām* tersebut dan dia memasuki *maqām* yang lebih tinggi, pada saat itu sufi itu tentu belum memiliki adab yang sesuai dengan *maqām* tersebut. Karena itu dia berhenti dan diperkenalkan dengan berbagai adab yang harus dilakukannya, apa saja yang patut dilakukannya, dan begitu pula apa saja yang harus dihindari.[16] Ketika seorang sufi sudah mengenal dan mengetahui adab yang harus dan layak dilakukan pada *maqām* yang ada di hadapannya, dia segera memasuki *maqām* barunya. Tanpa melakukan perbuatan yang selaras dengan kondisi *maqām* yang baru, maka dia mengalami penurunan dan gagal menaiki *maqām* baru tersebut. Sebaliknya, jika seorang sufi telah ditempatkan pada pemberhentian spiritual dan dia memiliki adab yang selaras dengan *maqām* itu maka dia akan berada pada *maqām* itu. Al-Niffari dalam kitab *al-Mawāqif* telah menjelaskan berbagai tempat pemberhentian yang pernah dialaminya ketika dia menjalani perjalanan spiritual. *Mawqif* merupakan *barzakh* (pembatas) antara satu *maqām* dan *maqām* lain, tempat seorang salik diberhentikan (ditempatkan) oleh Allah.

Dari aspek tujuannya, seorang sufi yang ditempatkan pada tempat pemberhentian (*mawqif*) tertentu adalah untuk mendapatkan ajaran dan petunjuk yang berkaitan dengan tata cara seorang sufi itu melihat, bertingkah laku dan berpikir, dan menyikapi pengalaman spiritual sesuai dengan prinsip kemurnian tauhid dan keilahian. Al-Niffari dalam kitab *al-Mawāqif*-nya sering menyatakan bahwa Allah menempatkannya pada suatu pemberhentian, kemudian Allah berfirman kepadanya supaya bertindak begini dan begitu. Biasanya seluruh pesan yang diberikan oleh Allah selintas bertentangan; dari satu segi seolah Allah menyuruh supaya dia melakukan sesuatu, tetapi dari segi lain justru Allah melarang sesuatu itu. Sebagai contoh, Allah menyuruh untuk makrifat, akan

tetapi pada saat yang sama makrifat tidak boleh diakui sebagai makrifat yang sebenarnya.

Hal ini bertujuan untuk mengajarkan dan sekaligus mengajak para sufi untuk senantiasa berada dalam tingkatan tauhid *tanzīh*, yaitu ajaran tauhid yang hanya menekankan bahwa Allah itu tidak ada yang menyerupai-Nya (*laysa kamitslihi syay'*). Tauhid *tanzīh* hanya dapat diperoleh melalui pengakuan keesaan Allah dengan *via negativa*, yaitu mengenal *asmā'* dan sifat-sifat Allah melalui penegasian; sebagai contoh bila seorang ingin mengetahui bahwa Allah itu kuasa, maka setelah menyatakan bahwa Allah kuasa, dia harus melanjutkan keyakinannya bahwa kekuasaan Allah tidak seperti kekuasaan makhluk. sufi yang telah memiliki adab dengan Allah disebut *al-'ārif bi Allāh*.

Struktur hubungan antara *maqām*, *ḥāl*, dan *mawqif* dapat digambarkan sebagai berikut:



Selintas tentang Kitab *Al-Mawāqif*

Telah dijelaskan bahwa kitab *al-Mawāqif* dan kitab *al-Mukhāthabāt* merupakan dua karya momentum al-Niffari. Kedua kitab ini merupakan hasil catatan dari ekspresi pengalaman spiritual sang penulis. Kitab tersebut berisi tentang kalam suci yang memberikan petunjuk dan arahan tentang hal-hal yang harus dilakukan dan yang harus dijauhi oleh sufi ketika dia sedang berada dalam *mawqif*. Dengan kata lain, kalam suci berisi tentang ajaran bagaimana seorang sufi berakhlak dan bertindak ketika berada dalam *waqfah*, yaitu suatu kondisi di mana Allah menempatkan seorang hamba-Nya. Meskipun Allah itu Esa, tetapi *waqfah* memiliki banyak dimensi. Sesungguhnya Allah itu tidak bertempat dan apa yang dinyatakan sebagai tempat oleh al-Niffari merupakan kesan kesadaran dari kondisi ketika seseorang menyaksikan *tajallī* Allah. Syekh Abd al-Qadir al-Jillani dalam kitab *Sirr al-Asrār* menyatakan bahwa bila hijab telah terbuka, hati akan mendapatkan iluminasi cahaya ilahi dan selanjutnya ruh menyaksikan sifat Allah melalui perantara alam semesta. Dari penyaksian muncullah gambaran Allah yang sebenarnya bukan Allah, tetapi kesan tersebut adalah perantara antara *tajallī* Allah dan orang yang sedang menyaksikan.[17]

Lebih lanjut, al-Niffari dalam kitab *al-Mawāqif* menyebutkan 77 tempat pemberhentian spiritual (*mawāqif*) sebagai berikut:

1. *Mawqif al-'izzi* (Pemberhentian Keperkasaan)
2. *Mawqif al-qurb* (Pemberhentian Kedekatan)
3. *Mawqif al-kibriyā'* (Pemberhentian Kebesaran)
4. *Mawqif "anta ma'nā al-kawn"* (Pemberhentian Engkau Bersama Alam Semesta)
5. *Mawqif "qad jā'a waqtī"* (Pemberhentian "Telah Datang Waktuku")

6. *Mawqif al-baḥr* (Pemberhentian Laut)
7. *Mawqif al-raḥmāniyyah* (Pemberhentian Kasih Sayang)
8. *Mawqif al-waqfah* (Pemberhentian Tempat Berhenti)
9. *Mawqif al-adab* (Pemberhentian Adab)
10. *Mawqif al-'azā'* (Pemberhentian Kesulitan)
11. *Mawqif ma'rifat al-ma'ārif* (Pemberhentian Mengetahui Pengetahuan)
12. *Mawqif al-a'māl* (Pemberhentian Berbagai Perbuatan)
13. *Mawqif al-tadzkirah* (Pemberhentian Peringatan)
14. *Mawqif al-amr* (Pemberhentian Perintah)
15. *Mawqif al-mathla'* (Pemberhentian Sumber Pengetahuan)
16. *Mawqif al-mawt* (Pemberhentian Kematian)
17. *Mawqif al-'izzah* (Perberhentian Kekuatan)
18. *Mawqif al-taqrīr* (Pemberhentian Penetapan)
19. *Mawqif al-rifq* (Pemberhentian Kelemah-Lembutan)
20. *Mawqif baytihi al-ma'mūr* (Pemberhentian Bait Allah *al-Ma'mūr*)
21. *Mawqif "mā yabdū"* (Pemberhentian Apa yang Terlihat)
22. *Mawqif "lā tathruf"* (Pemberhentian Jangan Mencuri Pandang)
23. *Mawqif "wa aḥillu al-minthaqah"* (Pemberhentian Saya akan Melepaskan Sabuk)
24. *Mawqif "lā tufāriq ismī"* (Pemberhentian "Jangan Kau Tinggalkan Nama-Ku")
25. *Mawqif "ana muntahā a'izzā'ī"* (Pemberhentian "Aku Adalah Tujuan Akhir dari Teman-temanku")

26. *Mawqif "kidtu lā u'ākhidzuhu"*[a] (Pemberhentian Hampir saja Aku Tidak Menyiksanya)
27. *Mawqif "lī a'izzā"* (Pemberhentian "Teman-teman Milikku")
28. *Mawqif "mā tashn'ū bi al-mas'alah"* (Pemberhentian "Apa yang Engkau Perbuat dengan Permohonan")
29. *Mawqif hijāb al-ru'yah* (Perberhentian "Tabir Melihat Allah")
30. *Mawqif "ud'unī wa lā tas'alnī"* (Pemberhentian "Berdoalah pada-Ku dan Bertanya kepada-Ku)
31. *Mawqif "istawā al-kasyf wa al-ḫijāb"* (Pemberhentian Kesamaan antara Penyingkapan dan Penghalang)
32. *Mawqif al-bashīrah* (Pemberhentian Penglihatan)
33. *Mawqif al-shafḫ al-jamīl* (Pemberhentian Pemaafan yang Baik)
34. *Mawqif "mā lā yunqālu"* (Pemberhentian Pada Sesuatu yang Tidak Bisa Dipindahkan)
35. *Mawqif "isma' 'ahda wilāyatika"* (Pemberhentian Dengarkan Janji Kekasihmu)
36. *Mawqif warā' al-mawāqq* (Pemberhentian Setelah Pemberhentian)
37. *Mawqif al-dilālah* (Pemberhentian Indikasi)
38. *Mawqif "ḫaqquhu"* (Pemberhentian Realitas-Nya)
39. *Mawqif baḫr* (Pemberhentian Lautan)
40. *Mawqif dza tasharruf* (Pemberhentian Dia yang Memiliki Hak untuk Melakukan Sesuatu)
41. *Mawqif al-fiqh wa qalb al-'ayn* (Pemberhentian "Pembelajaran dan Membalikkan Mata")
42. *Mawqif al-nūr* (Pemberhentian Cahaya)
43. *Mawqif "bayna yadayka"* (Pemberhentian "di hadapan-Nya")

a Tulisan yang ditransliterasi ini berasal dari bahasa Arab: موقف كدت لاأواخذه

44. *Mawqif "man anta wa wan ana"* (Pemberhentian "Siapa Engkau dan Siapa Aku")
45. *Mawqif al-'azhamah* (Pemberhentian Keagungan)
46. *Mawqif al-tīh* (Pemberhentian Kesombongan)
47. *Mawqif al-ḥijāb* (Pemberhentian Penghalang)
48. *Mawqif al-tsawb* (Pemberhentian Pakaian)
49. *Mawqif al-wahdāniyyah* (Pemberhentian Keesaan)
50. *Mawqif al-ikhtiyār* (Pemberhentian Pilihan)
51. *Mawqif al-'ahd* (Pemberhentian Janji)
52. *Mawqif "'indahu"* (Pemberhentian di sisi-Nya)
53. *Mawqif al-marātib* (Pemberhentian Tingkatan)
54. *Mawqif al-sakīnah* (Pemberhentian Ketenangan)
55. *Mawqif "bayna yadayhi"* (Pemberhentian di hadapan-Nya)
56. *Mawqif al-tamkīn wa al-quwwah* (Pemberhentian Ketetapan dan Kekuatan)
57. *Mawqif qulūb al-'ārifīn* (Pemberhentian Hati Para 'Arif)
58. *Mawqif "ru'yatuhu"* (Pemberhentian Melihat-Nya)
59. *Mawqif ḥaqq al-ma'rifah* (Pemberhentian "Kebenaran Makrifat")
60. *Mawqif "'ahduhu"* (PemberhentianjJanji-Nya)
61. *Mawqif adab al-awliyā'* (Pemberhentian Adab Para Wali)
62. *Mawqif al-layl* (Pemberhentian Malam)
63. *Mawqif maḥdhar al-quds al-nāthiq* (Pemberhentian Kehadiran Yang Suci dan Yang Berbicara)
64. *Mawqif al-kasyf wa al-buhūt* (Pemberhentian Terbuka dan Kebigungan)
65. *Mawqif al-'abdāniyyah* (Pemberhentian Kehambaan)

66. *Mawqif "qif"* (Pemberhentian Berhenti)
67. *Mawqif al-mahdhar wa al-harf* (Pemberhentian Kehadiran dan Huruf)
68. *Mawqif al-maw'izhah* (Pemberhentian Nasehat)
69. *Mawqif al-shafh wa al-karam* (Pemberhentian Pengampunan dan Kedermawanan)
70. *Mawqif al-quwwah* (Pemberhentian Kekuatan)
71. *Mawqif "iqbāluhu"* (Pemberhentian Menghadap)
72. *Mawqif al-shafh al-jamīl* (Pemberhentian Pemaafan yang Indah)
73. *Mawqif iqsyi'rār al-julūd* (Pemberhentian Mengkerutnya Kulit)
74. *Mawqif al-'ibādah al-wajhiyyah* (Pemberhentian Ibadah yang Mengarah)
75. *Mawqif al-ishthifā'* (Pemberhentian Pilihan)
76. *Mawqif al-islām* (Pemberhentian Penyerahan)
77. *Mawqif al-kanaf* (Pemberhentian Perlindungan)

Dari elaborasi di atas diketahui bahwa penulis *al-Mawāqif* kaya dengan berbagai jenis pengalaman spiritual dan setiap pengalaman memiliki makna penting sebagaimana yang terekam dalam setiap dimensi dari *mawqif*. *Mawqif* bukanlah jenis hasil dari proses *mujāhadah* dan *riyādhah*, akan tetapi *mawqif* merupakan pemberian dari Allah. Seseorang berada pada pemberhentian tertentu bukan karena usahanya sendiri, tetapi karena ditempatkan oleh Allah.

Mawqif Al-Ḥijāb (Pemberhentian Penghalang)

Menurut al-Qur'an, hubungan Allah dan manusia adalah sangat dekat. Allah berfirman "*Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah) bahwasanya Aku adalah dekat,*" (QS 2: 186). Dalam ayat lain Allah menyatakan bahwa Dia lebih dekat dari pada urat leher sebagaimana firman-Nya, "*Dan Kami lebih dekat kepadanya [manusia] daripada urat lehernya,*" (QS 50: 16). Allah selalu menyertai manusia di mana manusia berada sebagaimana firman-Nya, "*Dan Dia bersama kamu di mana pun kamu berada,*" (QS 57: 4). Meskipun demikian, al-Qur'an menginformasikan tentang ketinggian Allah seperti firman-Nya, "*(Yaitu) Yang Maha Pengasih, yang bersemayam di atas 'Arsy,*" (QS 20: 5) dan "*Kepada-Nya lah naik perkataan-perkataan yang baik, dan amal yang saleh dinaikkan-Nya,*" (QS 35: 10).

Syekh Abdul Qadir al-Jilani menjelaskan bahwa manusia pada awalnya ditempatkan pada alam *al-lāhūt*, yaitu *makān al-qurbah* dalam wujud *thifl al-ma'ānī*, dan selanjutnya diturunkan lagi ke alam *jabarūt* dalam wujud *al-rūḥ al-sulthānī*, dan kemudian diturunkan lagi ke alam *malakūt* dalam bentuk *al-rūḥ al-rūhānī*, dan yang paling akhir diturunkan ke *'ālam al-mulk* yang berwujud ruh jasmani. Ketika ruh tersebut sudah tergantung dan nyaman tinggal bersama jasad dan lupa terhadap janji yang pernah terjadi pada *'ālam al-arwāḥ*, yaitu suatu peristiwa yang disebut dalam al-Qur'an sebagai peristiwa *al-mītsāq* sebagaimana firman-Nya:

> "*Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.' (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan, 'Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang lengah terhadap ini,*" (QS 7: 172).

Maka Allah melimpahkan kasih sayangnya dengan menurunkan kitab suci yang disampaikan oleh para rasul sebagai peringatan. Ruh paling rendah (ruh jasmani) dapat mencapai keselamatan melalui pelaksanaan syariat, sedangkan *al-rūḥ al-rūḥānī* akan dapat naik ke derajat yang lebih tinggi melalui *tharīqah*, *al-rūḥ al-sulthānī* dapat naik derajat lagi melalui makrifat sehingga ruh tersebut masuk derajat *thifl al-ma'ānī*, yaitu derajat kedekatan (*al-qurbah*).[18]

Pada setiap tingkatan spiritual terdapat hijab (penghalang) yang dapat menghambat dan bahkan menutup kedekatan hubungan Allah dengan hamba. Al-Ghazali dalam kitab *Misykāt al-Anwār* menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda Allah memiliki 70 hijab, dalam hadis versi lain 700 hijab, dan hadis yang lain 7000 hijab yang terdiri dari cahaya dan kegelapan, seandainya hijab tersebut terbuka maka kemuliaan wajah Allah akan membakar setiap apa yang dapat terlihat oleh mata. Al-Ghazali menjelaskan bahwa manusia terbagi menjadi tiga golongan; *Pertama*, manusia yang terhijab oleh kegelapan. *Kedua*, manusia yang terhijab oleh kegelapan dan cahaya. *Ketiga*, manusia yang terhijab oleh cahaya. Kelompok pertama adalah kaum naturalis, hedonis, tiran dan orang yang gila kekuasaan. Kaum naturalis senantiasa berpikir logis dan mencari hubungan antara sebab dan akibat dari fenomena alam semesta dan mengakuinya sebagai hal yang alamiah. Kaum hedonis terhijab oleh jiwanya yang kotor dan senantiasa menuruti hawa nafsunya dan memenuhi kesenangan jasmaniah. Kaum tiran mengakui bahwa kekuasaan adalah segala-galanya dalam hidup. Kaum materialis mendewa-dewakan harta benda. Orang gila kekuasaan selalu berusaha memperluas kekuasaannya.

Kelompok kedua, manusia yang terhijab cahaya dan kegelapan, terbagi menjadi tiga golongan. *Pertama* adalah orang yang telah memiliki kesadaran ilahi, sayang mereka terhijab oleh kege-

lapan yang bersumber dari hal-hal yang bendawi seperti penyembah berhala. *Kedua* adalah orang yang terhijab oleh sebagian cahaya dan kegelapan yang bersumber dari khayal seperti kaum yang menyembah sesuatu yang ada di atas *'Arasy*. *Ketiga* adalah kaum yang terhijab oleh cahaya ketuhanan dan dibarengi dengan analogi rasional sehingga menyembah Tuhan yang mendengar, mengetahui, kuasa dan mereka terjerembab pada penyerupaan Tuhan.

Kelompok ketiga terhijab dari cahaya, kelompok ini jumlahnya sangat banyak. Mereka adalah kaum teolog yang sudah dapat mengenal *asmā'* dan sifat Allah, tetapi mereka berkeyakinan bahwa yang memelihara dan menggerakkan alam adalah Allah (Allah menjadi pengerak pertama), Allah adalah Zat yang memerintahkan malaikat untuk menggerakkan alam.[19]

Berbeda dengan al-Ghazali, al-Niffari menyatakan bahwa hijab antara Allah dan hamba-Nya ada dua jenis: *pertama*, hijab yang timbul dari Allah sendiri (*ḥijāb nafsī*), dan *kedua*, hijab yang bersumber dari bentuk kejadian (fisiknya). Dia menyatakan bahwa Allah telah memberhentikannya pada hijab dan kemudian dia mengetahui sekelompok manusia ada yang terhijab oleh Zat Allah dan sekelompok yang lain terhijab dengan kejadiannya. Ketika hijab sudah terangkat maka seluruh pandangan mata tertuju pada wajah Allah dan akhirnya dia melihat Allah, Zat yang terhijab oleh segala sesuatu. Bila dalam kondisi tersebut seorang melakukan ketertundukan, maka Allah akan terlihat pada segala sesuatu. Pernyataan ini menegaskan adab bagi seorang yang melihat Allah. Seorang yang bermakrifat tidak boleh terdorong untuk melihat Allah, karena keinginan itu akan menjadi hijab (penghalang) bahkan kesan yang diperoleh dari melihat Allah juga dapat menjadi hijab. Al-Niffari menyatakan: *wa qāla lī ra'awnī wa ḥajabtuhum bi ru'yatihim iyyāya 'annī* ("Dia berkata kepadaku, 'Mereka melihat-Ku dan mereka pun terhijab dengan kesan penglihatannya dari Ku'").[20]

Oleh karena itu, seorang yang mendapatkan makrifat Allah haruslah memohon pelindungan kepada Allah dari kejahatan yang ditimbulkan oleh makrifat tersebut. Lebih lanjut al-Niffari memerintahkan supaya seorang dapat "menjual" nafsunya supaya dia beruntung. Orang yang bermakrifat kepada Allah tidaklah sama kedudukannya dengan orang yang tidak bermakrifat kepada-Nya. Baginya seluruh manusia baik sadar maupun tidak, sesungguhnya telah bermakrifat kepada Allah.

Hijab yang disebabkan Zat Tuhan (*hijāb nafsī*) lebih berbahaya jika dibandingkan dengan *hijāb al-khalq*. Orang yang terhijab dengan *khalq* (makhluk) berkesempatan untuk bermakrifat, dan Allah akan menampakkan diri-Nya kepada orang tersebut. Sebaliknya, orang yang ditutup oleh Allah tidak akan dikenal dan mengenal Allah. Lebih lanjut, Allah mengingatkan pada al-Niffari bahwa huruf adalah hijab dan hijab adalah huruf.[21] Dalam istilah tasawuf, huruf adalah setiap realitas yang tunggal (*haqīqah mufrādah*). Bila realitas tersebut berada dalam *ālam al-tsubūt*, maka disebut huruf yang gaib. Jika berkaitan dengan wujud materi disebut huruf yang bersifat materi.[22] Huruf berdiri di hadapan seluruh alam semesta, dan akal berdiri di hadapan huruf, dan makrifat di depan akal, dan ikhlas di depan makrifat. Huruf dan apa yang keluar serta yang dikandung oleh huruf tidak akan dapat makrifat. [23]

Bagi al-Niffari upaya untuk makrifat adalah mencari Allah pada saat awal salat bukan pada akhir salat, sebab Allah tidak akan tampak pada saat itu. Dia juga menyuruh supaya seorang sufi mencari Allah pada akhir puasa meskipun pada saat itu Allah hampir hampir tidak terlihat. Lebih jauh al-Niffari menjelaskan bahwa seseorang yang sudah terbebas dari hijab maka dia akan senantiasa berdekatan dengan Allah dan sebaliknya orang yang terhijab akan jauh dari Allah. Allah memperingatkan al-Niffari supaya dapat menyikapi kenikmatan dan siksaan secara cerdas,

sebab kenikmatan dan kesusahan akan hilang manakala orang sudah mempunyai makrifat.[24] Allah berpesan, "*Jika engkau menjadi milik-Ku, maka engkau bersama-Ku, dan bila engkau bersama-Ku, niscaya engkau adalah milikmu sendiri (bebas).*" [25]

Mawqif Istawā' Al-Kasyf wa Al-Hijāb

Kasyf dan hijab merupakan dua hal yang bersifat paradoks. *Kasyf* (terbuka) merupakan lawan dari hijab (tertutup). Menariknya, al-Niffari menyatukan kedua kondisi yang bertentangan ini dalam satu *mawqif*. Menurut al-Niffari, segala yang ada berpotensi menjadi penghalang (hijab) antara hamba dan Allah. Dia menyatakan bahwa segala sesuatu yang tidak dihubungkan dengan Allah hanya akan sampai pada dirinya sendiri dan bahkan dapat mengecoh dan menipu para sufi. Karena itu, seorang sufi hendaknya melihat hatinya dengan mata hati dan melalui penglihatan tersebut lalu dia harus melihat semua fenomena dan kemudian semuanya harus dikaitkan dengan Allah. Jika seorang sufi dapat melihat dengan cara yang demikian, maka dia akan melihat Allah (makrifat) dan selanjutnya tidak akan terjadi perbedaan antara kondisi terbuka dan tertutup. Seorang sufi dilarang melihat nama Allah, sebab jika dia melihat *asmā'*-Nya, maka dia terjebak pada nama tersebut dan tidak akan bisa melihat Allah (makrifat). Melihat Allah (makrifat) menjadi sumber dari ilmu, sebab *ahl al-ma'rifah* (*ārif*) seolah tidak akan keluar dari ilmu sehingga dia tidak diperkenankan untuk mengajukan alasan untuk tidak mengetahui. Dia menjadi orang yang dapat memberi syafaat, menjadi orang yang merasa tidak berdaya namun sanggup menanggung beban secara keseluruhan.[26]

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa seorang *'ārif* senantiasa mengetahui Allah, baginya *kasyf* dan hijab sama saja, sebab ia akan melihat Allah dalam kondisi apa pun. Pada dasarnya yang

menjadi hijab bukanlah alam yang menjadi objek penglihatan, akan tetapi yang menjadi hijab adalah perhatian seseorang kepada selain Allah, termasuk sifat dan segala yang sesuatu selain Allah. Jadi, secara hakikat, hijab adalah perhatian seorang sufi kepada selain Allah.

Di atas telah dijelaskan bahwa apa saja selain Allah adalah hijab, termasuk *ru'yah* (melihat Allah), sebab *ru'yah* bukan Allah. Adapun hijab yang menyebabkan seorang sufi tidak dapat melihat Allah adalah kebodohan dan ilmu. Ilmu dan apa saja yang ada padanya adalah dalam kondisi *ghaybah* bukan pada posisi *ru'yah*. *Ru'yah* adalah penyaksian terhadap *ru'yah* itu sendiri dan gaib dari yang lain. Kebodohan adalah keterbatasan dalam ilmu karena ilmu memiliki beberapa batasan.[27] Barang siapa yang mengetahui eksistensi hijab (kebodohan dan ilmu) maka dia hampir saja mengalami keterbukaan (*kasyf*). Manakala seorang dalam kondisi gaib maka hendaklah berdoa kepada Allah dan panggillah Allah serta mohonlah kepada-Nya, dan jangan sampai bertanya tentang Allah yang gaib kepada siapa pun, sebab hal yang demikian itu akan membuat seseorang tidak akan mendapat petunjuk. Dalam *Mawāqif* ke-30, al-Niffari lebih lanjut menjelaskan persoalan kebolehan berdoa dan larangan bertanya kepada Allah.[28]

Secara prinsip, hijab itu hanya satu akan tetapi penyebabnya yang banyak sehingga hijab menjadi bermacam macam. Selanjutnya dia menyarankan supaya seseorang mengenali dirinya apakah dia termasuk orang khusus atau orang awam. Jika dia mengetahui bahwa dia termasuk orang khusus akan tetapi berprilaku sebagai orang awam maka dia akan hancur.[29] Ilmu orang awam itu hampir saja mampu menghantarkan kepada keselamatan. Sedangkan apa saja yang tampak pada orang khusus merupakan manifestasi Allah dan selamat dari pengaruh yang lain. Apa saja yang muncul dari orang awam tidak akan terbebas dari

pengaruh dirinya sendiri, sebab pada hakekatnya belum terjadi hubungan antara Allah dan orang awam kecuali dalam bentuk pengakuan saja. Sedangkan orang khusus senantiasa mengembalikan segala gerak-geriknya kepada Allah, karena itu amalnya dapat menyelamatkan.[30]

Mawqif "Haqq Al-Ma'rifah"

Ungkapan tak kenal maka tak sayang dan tak sayang maka tak cinta, pada hakekatnya menunjukkan hubungan yang erat antara konsep makrifat (ilmu) dan *mahabbah* (cinta). Kedua hal tersebut merupakan hal yang sangat penting dalam ajaran tasawuf. Imam al-Ghazali dalam *Kitāb Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menyatakan bahwa makrifat dan kecintaan merupakan pengalaman spiritual yang harus dimiliki oleh sesorang sufi jika dia berharap keselamatan di akhirat. Dia menyatakan bahwa tidak ada keselamatan di akhirat kecuali bertemu dengan Allah, dan tiada jalan untuk bertemu dengan Allah kecuali seorang meninggal dalam kondisi cinta dan bermakrifat kepada Allah. *Mahabbah* tidak akan ada kecuali dengan cara mengingat Allah (*dzikr Allāh*) secara terus menerus. Makrifat tidak akan terjadi manakala seorang tidak melakukan perenungan (*tafakkur*) tentang sifat Allah dan perbuatan-Nya.[31]

Telah disebutkan di atas bahwa al-Niffari juga membahas makrifat. Baginya, pembahasan *waqfah* tidak dapat dipisahkan dengan pembahasan makrifat karena makrifat merupakan pintu *waqfah*, dan *waqfah* merupakan inti terdalam dari makrifat. Al-Niffari menyatakan bahwa ketika Allah memberhentikan dia pada pemberhentian hati orang *'ārif* maka Allah memberikan beberapa ajaran penting, yaitu bahwa awal mula yang diwarisi dan diambil dari makrifat adalah perkataan-Nya. Tandanya adalah bila seorang sufi tidak pernah bertanya kepada Allah dan tidak pula mempertanyakan tentang makrifat. Seorang *'ārif* mempunyai kemungk-

inan berada pada ilmu makrifat atau pada makrifat itu sendiri. Jika seseorang telah dianugerahi oleh Allah pengalaman makrifat lalu orang tersebut merasakan dan menjadi tenang maka sesungguhnya yang ada adalah ilmu makrifat bukan makrifat. Tanda makrifat adalah manakala orang tersebut tidak pernah bertanya dan mempertanyakan tentang makrifat itu sendiri. *'Ārif* adalah orang yang bersemayam di dalam makrifat (*al-muqīm fīhā*) dan tidak memberitakan apa pun. Mereka adalah orang yang jika berkata, maka akan menggunakan bahasa wahyu bukan bahasanya sendiri. Jika seorang *'ārif* berbicara dengan kehendaknya maka dia telah keluar dari derajat tersebut, dan posisinya sederajat dengan alam semesta. Dia hanyalah termasuk tamu dan bukan orang yang berada dalam derajat *'ārif*. Hati seorang *'ārif* akan senantiasa bersedih sebab dia dapat menyaksikan bahwa Allah senantiasa memperhatikan amal perbutannya dan kemudian Allah memerintahkan kepada amal jeleknya ataupun amal baik untuk menjelma dalam suatu bentuk yang kemudian menemui orang yang mengerjakannya.

Bagi al-Niffari, seorang *'ārif* belum mencapai puncak pengalaman mistikal jika hatinya senantiasa tergantung dengan makrifat dan dia mengira bahwa dia bergantung pada Allah. Padahal sekiranya mereka itu bergantung kepada Allah, niscaya dia akan lari menghindar dari ketergantunganya kepada makrifat tersebut. Pada hakekatnya, makrifat yang demikian itu adalah hijab. Dia menyatakan bahwa seorang *'ārif* sekalipun dia berada dalam tingkat kearifan yang paling tinggi maka dia juga masih terhijab. Orang *'ārif* tidak tinggal bersama makrifat, tetapi tinggal hanya bersama Allah. Allah adalah penyebab seseorang mengalami makrifat melalui kehendak-Nya. Karena itu jika seorang bergantung pada Allah, maka Allah akan memberikan berbagai pengalaman makrifat dan sebaliknya jika dia bergantung pada makrifat maka dia akan terhijab oleh makrifat dari makrifat yang lebih ting-

gi.[32] Al-Niffari menjelaskan bahwa makrifat yang sebenarnya adalah persaksian bahwa sesungguhnya Allah tidak ada persamaan baginya.[33]

Ilmu merupakan transportasi untuk menuju makrifat, sedangkan alam semesta merupakan jalan untuk makrifat dan alam tidak boleh dijadikan sebagai bekal menuju makrifat. Dalam makrifat memancar dua sumber: ilmu dan hikmah. Mata air ilmu mengalir dari kebodohan hakiki sedangkan mata air hikmah bersumber pada mata air ilmu tersebut. Oleh karena itu barang siapa yang meneguk ilmu dari sumber ilmu maka dia telah meneguk ilmu dan hikmah, dan barang siapa meneguk ilmu dari aliran ilmu, tidak dari sumbernya, maka dia akan menjadi juru bicara berbagai ilmu dan sekaligus menjadi penerjemah dari berbagai ibarat dan dia tidak memperoleh ilmu yang tetap, dan akhirnya dia tidak akan memperoleh hikmah,[34] tidak akan mengetahui hakekat, dan ilmunya hanya sampai di mulut, tidak masuk ke dalam hati. Sebaliknya, jika seorang meneguk ilmu dari sumbernya (Allah), maka dia menjadi *'ārif bi Allāh*, karena makrifat, hakekatnya adalah cahaya dari cahaya Allah, sedangkan ilmu adalah kalimat dari kalimat Allah.

Mawqif Al-Waqfah

Salah satu ciri khas ajaran al-Niffari adalah ajaran tentang *waqfah*. Dalam tasawuf, *waqfah* merupakan suatu posisi seorang hamba saat mereka berada di hadapan Allah. Posisi tersebut akan menghasilkan dialog tertentu dan menghasilkan ajaran tertentu pula. *Waqfah* merupakan sumber dari ilmu. Karena itu, *wāqif* (orang yang sedang bertinggal diam) memperoleh ilmu langsung dari Allah, tidak sebagaimana orang lain yang memperoleh ilmu dari merespon objek eksternal. *Waqfah* tidak dapat dipisahkan dengan makrifat, karena *waqfah* merupakan ruh makrifat, sebagaimana

makrifat menjadi ruh kehidupan. Dalam *waqfah*, makrifat terjadi dan dalam makrifat ilmu diperoleh. Disinlah terlihat bahwa *waqfah* merupakan sumber dari ilmu. *Waqfah* merupakan posisi di luar kedekatan dengan Allah. Saat terjadi *waqfah*, yang terjadi adalah kehadiran Allah yang membuat seorang hamba terdiam diri.

Waqfah merupakan pintu *ru'yah* (melihat) dan merupakan posisi seorang hamba yang mulai terbebas dari sifat "kehambaannya" dan lepas dari segala kesadaran. *Waqfah* merupakan cahaya Allah yang sangat kuat yang menegasikan segala sesuatu dan sekaligus menyedot seluruh kesadaran. *Waqfah* merupakan aspek *lāhūt* yang ada pada manusia. Meskipun demikian, *waqfah* tidak dapat menyebabkan seorang sufi menuju Allah, karena *waqfah* merupakan keberadaan "bertetangga" dengan Allah, dan Allah bukan tetangga.

Waqfah terjadi karena adanya bisikan yang terjadi pada hati seorang hamba dan melalui kejadian ini berbagai ketentuan Allah (*aqdār*) dapat diketahui oleh *wāqif*. Dia membakar dan melahap apa saja selain Allah dan juga *kawn* (seluruh apa yang dijadikan oleh Allah). *Waqfah* juga menegasikan selain Allah termasuk makrifat, sebagaimana makrfiat menegasikan ketidaktahuan. Dalam makifat masih ada unsur selain Allah, yaitu yang mengetahui, sedangkan dalam *waqfah* yang ada hanyalah Allah semata. Jika dibanding dengan makrifat, *waqfah* berada di atas makrifat. Oleh karana itu setiap *wāqif* musti seorang yang *'ārif*, tetapi tidak setiap orang yang *'ārif* menjadi *wāqif*. Dalam kondisi *wuquf* terjadi penyatuan antara ilmu dan hikmah. Yang ada dalam makrifat hanyalah ilmu, sebab hati seorang *'ārif* dalam genggaman makrifatnya, sedangkan *wāqif* berada pada genggaman Allah. Seorang *'ārif* memiliki hati, sedangkan *wāqif* hanya memiliki Penguasa (Allah). Bila terjadi *balā'* (cobaan) maka *wāqif* tidak akan terpengaruh dengan apa pun, sedangkan bila cobaan tersebut terjadi pada seorang *'ārif* maka dia akan

terpengaruh. Seorang *wāqif* adalah tunggal, sedangkan seorang *'ārif* ada dua unsur, yaitu *'ārif* dan objek yang diketahui. Seorang *'ārif* membicarakan tentang larangan dan perintah Allah, sedangkan seorang *wāqif* berbicara tentang Allah dan kebersamaanya dengan Allah. Ketika seorang sudah *wāqif* pada Allah, maka Allah akan memberinya ilmu, makrifat, dan hukum, dan akhirnya dia pun memiliki posisi yang lebih tinggi dibanding dengan yang lain.[35]

Istilah *wāqif* merupakan istilah yang tidak pernah digunakan oleh para teolog Islam untuk menggambarkan posisi seorang hamba di hadapan Allah. Al-Niffari mengunakan istilah ini untuk menggambarkan posisi keberadaan yang berkaitan dengan pengalaman mistikalnya bersama Allah. Seorang *wāqif* tidak pernah berhenti sampai dia mencapai derajat bersama Allah: dia menegasikan segala yang ada selain Allah. Jika selain Allah masih bersemayam di hati, maka dia belum menjadi *wāqif*, sebab *wāqif* berada pada kondisi yang permanen (*dā'im*)[36]

Dalam kitab *Mawāqif*-nya al-Niffari bercerita bahwa dia ditempatkan oleh Allah pada *waqfah* (أوقفني في الوقفة). Pada kondisi *waqfah*, yang ditemukan hanyalah Allah, tidak ada yang lain. Selanjutnya pada posisi tersebut seorang hamba akan diberi perhiasan luar biasa oleh Allah sehingga seseorang tidak menyadari adanya perhiasan yang lain. Seseorang hanya tertarik kepada Allah, apa saja selain Allah tidak menarik baginya. Al-Niffari menyatakan bahwa *waqfah* merupakan sumber ilmu yang sejati dan jika ilmu tersebut sudah berada pada *wāqif* maka ilmu yang telah dimilikinya sebelumnya akan ditinggalkannya. Sebaliknya orang yang tidak berada dalam kondisi *waqfah* maka dia terkungkung dalam pengetahuannya. Pada hakekatnya, *waqfah* adalah cahaya ilahi yang menyebabkan segala sesuatu bermakna dan sebaliknya membutakan segala bisikan hati (خواطر). *Waqfah* tidak terkait dengan waktu tertentu, ia tidaklah terjadi pada siang maupun malam hari dan bahkan ti-

dak pula terjadi pada suatu ketentuan. Bila seseorang sudah berada pada kondisi *waqfah* maka dia akan menemukan tempat tinggal yang sejati dan bersanding di sisi-Nya. Mengingat derajat *waqfah* ini sangat tinggi maka barang siapa yang sudah berada pada *waqfah* tidak akan bisa menerima makrifat dan berbisik dengan Allah juga tidak akan memuaskannya. Dalam *waqfah*, yang terjadi adalah tetap, dan tidak akan terjadi kehilangan kesadaran dan bukan pernyataan, bukan pula perbuatan, bukan ilmu dan juga bukan kebodohan (في الوقفة ثبوت ولامحو ولاقول ولافعل ولاعلم ولاجهل). *Al-waqfah* termasuk derajat tempat segalanya bergantung (الصمدية), yaitu pada kondisi ketika aspek esoterik dan aspek eksoterik menjadi satu. Bagi al-Niffari *waqfah* merupakan pintu *ru'yah* (melihat Allah). Karena itu, barang siapa yang berada dalam *waqfah* akan melihat Allah dan barang siapa yang melihat Allah akan berhenti. Sebaliknya, orang yang tidak melihat-Nya tidak pernah berhenti. Pada kondisi *waqfah*, perasaan seseorang yang berada pada kondisi tersebut akan bercampur dan terkontrol oleh perlindungan Allah (جبروت عصمة الله), sehingga dia berada dalam kondisi *fanā'* dari segala sesuatu. Kondisi *waqfah* tidak pantas bagi ulama, sebab *waqfah* merupakan ruh dari makrifat dan makrifat adalah ruh dari ilmu dan ilmu merupakan ruh bagi kehidupan. *Wāqif* adalah *ahl Allāh* dan mereka adalah pucuk pimpinan atau presiden,bukan menteri karena menteri dijabat oleh orang *'ārif*. Karena itulah *wāqif* memiliki dan berada dalam kemerdekaan, sedangkan para *'ārif* berada dalam perbudakan. Keunggulan *wāqif*, jika dibandingkan dengan *ārif*, disebabkan posisi mereka yang berbeda; seorang *'ārif* adalah mereka yang diperintah oleh Allah, sedangkan *wāqif* adalah orang yang sudah berada pada *hadhrat ilāhiyyah*.[37]

Al-Mawāqif fī Hadhrat Allāh:
Beberapa Pemberhentian Di Hadapan Allah

Mawqif al-Qurb. Hadis Nabi Saw. pernah menyatakan bahwa Allah akan selalu bersama orang yang mengingat-Nya dan bahkan Allah akan menjadi pendengaran, penglihatan, tangan dan kaki hamba yang telah dicintai. Nabi Saw. bersabda:

> *Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan perbuatan-perbuatan yang melebihi kewajiban hingga Aku mencintainya. Maka bila Aku mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memegang, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan.*

Sejalan dengan pesan al-Qur'an dan hadis, al-Niffari, dalam *mawqif al-qurb* (pemberhetian kedekatan) menyatakan bahwa segala sesuatu dekat dengan Allah dan tidak ada sesuatupun yang jauh dari-Nya. Begitu juga Allah selalu dekat kepada segala sesuatu. Jauh dan dekat sesungguhnya disebabkan ketentuan yang ditetapkan pada suatu itu sendiri. Kedekatan Allah tidaklah sama dengan kedekatan sesuatu benda dengan sesuatu benda yang lain. Begitu pula jauhnya Allah juga tidak sama dengan jauhnya suatu benda dengan sesuatu benda yang lain. Konsep jauh ataupun dekat sesungguhnya berkaitan dengan jarak tempuh. Sedangkan Allah tidak memiliki jarak tempuh. Menurutnya, jauh itu bermakna jika Allah memperkenalkan kepada seorang hamba dan kemudian hamba itu tersebut tidak kenal, maka itulah yang dinamakan jauh. Begitu juga ketika hati seorang hamba sudah dapat mengetahui Allah dan ia tidak menyadarinya maka itu juga berarti jauh. Jika seorang hamba "menemukan" Allah tetapi dia tidak menyadari, maka itu adalah jauh. Jika seorang hamba kenal dengan sifat Allah tetapi dia tidak memahami dan menghayati, maka itu juga jauh. Mendegarkan perintah Allah melalui hati tetapi dia tidak

menyadari bahwa itu adalah dari Allah, maka itu juga termasuk jauh.[38]

Tampaknya al-Niffari ingin menjelaskan bahwa jauh dan dekat dengan Allah tidak bermakna jarak, akan tetapi berkaitan dengan baik dan tidaknya hubungan keduanya, kenal dan tidaknya seorang kepada Allah. Hal itu disebabkan karena Allah adalah Zat yang dekat dan senantiasa memperkenalkan diri-Nya kepada hamba. Persoalannya adalah apakah hamba tersebut mau mengenal Allah atau tidak. Jika dia mengenal Tuhannya, maka dia berarti dekat dengan Tuhannya, dan begitu pula sebaliknya.

Kedekatan Allah dengan ciptaan-Nya digambarkan bahwa Dia lebih dekat dibanding dengan lisan dan pembicaraan ketika terjadi pembicaraan. Dia menyatakan, "Dia berkata kepadaku, 'Aku lebih dekat dengan lidah daripada dengan pembicaraannya jika lidah sedang bicara. Siapa yang sedang menyaksikan-Ku tidak sedang mengingat-Ku, dan siapa yang sedang mengingat-Ku tidak sedang menyaksikan-Ku'."

Pernyataan di atas tampak sulit untuk dipahami terutama pernyataan bahwa orang yang menyaksikan Aku tidak akan berzikir dan orang yang berzikir tidak menyaksikan Allah. Tampaknya al-Niffari sedang membedakan antara *yasyhadu* (sedang menyaksikan) dan *yadzkuru* (sedang mengingat), antara *syāhid* (orang yang menyaksikan) dan *dzākir* (orang yang mengingat). Bagi al-Niffari, sebagaimana petunjuk dari Allah, orang yang menyaksikan adalah orang yang mengingat, dan jika objek yang disaksikan tertutup kepadanya, tentu orang itu tidak akan mengingatnya. Karena itulah setiap orang yang mengingat (*dzākir*) belum tentu menjadi orang yang menyaksikan (*al-syāhid*), dan setiap orang yang menyaksikan tentu sekaligus orang yang mengingat.[39]

وقال لي ما كل ذاكر شاهد وكل شاهد ذاكر

Dari pernyataan di atas diketahui bahwa orang yang ada pada *mawqif al-qurb* tidak mampu untuk berzikir, sebab dia sedang terkesima dengan keagungan dan keindahan serta kesempurnaan Allah. Zikir baru akan terjadi bagi orang yang pernah menyaksikan Allah dan kemudian Dia terhijab oleh Zat-Nya ataupun oleh ciptaan-Nya.

Al-Niffari mengilustrasikan tingkatan *al-qurb*. Baginya, tingkat ilmu *al-qurb* yang paling rendah adalah bila seorang dapat melihat "jejak" Allah dalam segala sesuatu dan kesan tersebut harus lebih dominan dibanding dengan pengetahuan seseorang terhadap objek yang dilihat. Pernyataan ini selaras dengan gambaran *ulū al-albāb* dalam al-Qur'an, yaitu orang-orang yang berzikir setiap saat dan berpikir tentang ayat *kawniyyah* dan akhirnya berkesimpulan mentasbihkan (memahasucikan) Allah. Allah berfirman:

> *(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring, dan mereka berpikir tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), "Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan semua ini dengan sia-sia; Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka,"* (QS 3: 191).

Mawqif Baytihi al-Ma'mur. Al-Niffari bercerita bahwa saat dia diberhentikan oleh Allah di Bait al-Ma'mur, dia mengetahui bahwa para malaikat dan orang-orang yang ada di Bait al-Ma'mur sedang salat memuja Allah dan dia pun melihat Allah dalam keesaannya. Setelah itu, Allah berfirman kepadanya bahwa kemuliaan rumah-Nya dirahasikan didalam setiap rumah. Oleh karena itu, setiap rumah memiliki kemuliaan yang sama dengan Bait al-Ma'mur. Kemudian dia diperintahkan oleh Allah untuk membebaskan rumahnya dari selain Allah dan masuk ke rumah tersebut dan berzikirlah dengan zikir yang mudah baginya. Hasilnya adalah dia akan melihat Allah pada setiap bagian dari rumah tersebut.

Bila rumah terisi selain Allah, maka setiap bagian dari rumah akan menjadi objek pandang. Karena itu, jika seorang dalam rumahnya hanya melihat Allah, maka dia tidak boleh keluar. Sebaliknya, jika dia melihat Allah dan selain Allah, maka dia harus menutup wajah dan hatinya sehingga selain Allah itu keluar. Sebab jika seorang tidak menutup wajahnya maka dia yang akan dikeluarkan oleh selain Allah. Orang yang melihat Allah dalam rumahnya tidak boleh tertawa ataupun menangis. Sebaliknya, jika dia melihat Allah dan selain-Nya, maka ia harus menangis.[40]

Mawqif Bayna Yadayhi. Dalam kitab *al-Mawāqif*, ada dua bahasan tentang *mawqif bayna yadayhi*. Pertama pada *mawqif* ke-43 dan kedua pada *mawqif* ke-55. Dalam *mawqif* ke-43, pesan spiritual yang diperoleh oleh Al-Niffari adalah sebagai berikut: "Allah menyatakan bahwa Dia tidak akan rela terhadap sesuatu dan tidak rela hamba-Nya memiliki sesuatu. Al-Niffari menjelaskan pengalamannya ketika dia berada di hadapan Tuhan. Dia menyatakan bahwa cahaya berubah menjadi kegelapan dan permohonan ampun terlihat menjadi petisi atau tuntutan dan semua jalan yang ada menjadi buntu."[41]

Selanjutnya Allah memberikan perintah supaya orang harus membuang seluruh pembatas (hijab), yaitu semua huruf dan cabangnya, karena huruf, apa saja yang ada pada huruf dan bagian dari huruf serta apa saja yang menunjuk pada huruf semua tidak ma'rifat (menyaksikan Allah). Alasannya adalah makna yang dikandung oleh huruf itu juga huruf (*ḥijāb*) dan jalan yang menunjukkan kepada huruf juga huruf (*ḥijāb*). Ilmu juga huruf (*ḥijāb*) dan ilmu tidak akan terselamatkan kecuali diamalkan, dan amal juga huruf (*ḥijāb*) dan dia juga tidak akan selamat kecuali dilakukan dengan ikhlas, ikhlas juga huruf (*ḥijāb*), dia juga tidak akan selamat kecuali dengan kesabaran, kesabaran juga huruf (*ḥijāb*) dan tidak akan selamat kecuali dengan sikap *taslīm* (pasrah terhadap

ilmu Allah). Selain Allah semuanya adalah huruf atau hijab, dan huruf berikut seluruh aspeknya juga selain Allah. Siapa saja yang mengetahui kedekatan Allah dalam bentuk tertentu tentu tidak melihat Allah, begitu juga orang yang mengetahui kejauhan (*bu'd*) dengan berbagai batasan juga tidak melihat Allah. Menurutnya, kalimat tidak akan dapat menunjukkan realitas, sebab ibarat itu terjadi melalui proses mondar-mandir antara ibarat dan yang diibaratkan. Karena itu, awal dari kepastian (realitas) adalah jika seseorang mengetahui tanpa melalui huruf yang tersusun dalam bentuk statemen (*'ibārah*). Dan jika seorang dapat menangkap realitas tanpa rangkaian huruf, niscaya dia akan diajak bicara oleh batu dan tanah.

Allah juga memberikan perintah supaya seseorang harus keluar dari ilmu dan masuk dalam kebodohan dan tidak boleh keluar dari kebodohan. Jika seseorang dapat tetap pada kebodohannya, maka dia akan bertemu dengan Allah. Ilmu yang lawannya kebodohan adalah ilmu tentang huruf (*hijāb*), sedangkan kebodohan yang lawannya ilmu adalah kebodohan terhadap huruf atau penafian terhadap hijab. Jika seorang sudah dapat keluar dari ilmu huruf maka dia akan memperoleh ilmu ketuhanan (*rabbānī*) dan akan menjadi bodoh sebodoh-bodohnya dan itu adalah keyakinan yang hakiki (*al-yaqīn al-ḥaqīqī*) dan selanjutnya dia menjadi bagian dari ahli langit maupun bumi. Selanjutnya, Allah memberikan keistimewaan kepada orang tersebut dan tidak memperlakukannya sebagai perlakuan ahli langit dan penghuni bumi. Adapun yang dimaksud dengan amal penghuni bumi adalah berkeinginan dan kealpaan (*al-ḥirsh wa al-ghaflah*). Keinginan mendorong seseorang beribadah untuk dirinya sendiri, sedangkan kealpaan adalah kondisi ketenangan seseorang terhadap jiwanya. Amal penghuni langit adalah mengingat dan mengagungkan Allah (*al-dzikr wa al-ta'zhīm*). Zikir penghuni langit merupakan ekspresi pengabdian

kepada Allah dan *ta'zhīm* merupakan ketenangan penghuni langit pada Allah.

Lebih lanjut dinyatakan bahwa ibadah merupakan penghalang antara Allah dan hamba (*hijāb*) yang paling dekat, sebab melalui ibadah kepada Allah tertutup dalam sifat kemuliaan-Nya. Sedangkan *ta'zhīm* termasuk hijab yang paling dekat, sebab dikala *ta'zhīm* seorang hamba tertutup dengan sifat Kemahakayaan Allah. Seseorang sufi tidak akan mencapai *ru'yah* sehingga dia mengetahui dan menyadari bahwa berada pada hijab Allah adalah *ru'yah* dan *ru'yah* Allah juga hijab, sebab *ru'yah* terjadi bila seseorang menyaksikan bahwa segalanya menjadi diam secara total dan itu akan terjadi manakala dia menyadari bahwa semua tidak berdaya.

Ketika seorang mendatangi Allah, maka hendaknya dia meletakkan seluruh *'ibārah*, dan juga meletakkan makna dari *'ibārah*, dan meletakkan menemukan Allah (*wajd*) di balik makna. Jika seorang telah bertemu Allah maka tidak boleh ada sesuatu di antara keduanya dan juga tidak ada yang boleh terlihat (tampak) kecuali Zat yang paling tampak, yaitu Allah. Dengan demikian, adab sesorang yang hadir kepada Allah harus melepaskan segala sesuatu baik yang ada di belakangnya, di depannya, di kanannya, di kirinya, zikirnya dan ilmunya. Atas petunjuk Allah, al-Niffari menjelaskan strateginya, cara meletakkan atau melepaskan zikir, yaitu dengan berzikir dengan niat semata karena Allah dan melepaskannya dari motif selain Allah, sedangkan cara melepaskan ilmu adalah dengan cara melakukan (mengamalkan) ilmu dengan ikhlas karena Allah.

Ajaran yang diberikan oleh Allah kepada al-Niffari adalah supaya dia berpaling dari keinginan nafsunya untuk berjumpa dengan Allah paling tidak sekali dalam satu hari. Jika dia dapat melakukan yang demikian. maka Allah akan menjaga dia selama satu hari penuh. Begitu juga di waktu malam, seorang haruslah

berpaling dari keinginan nafsunya, maka Allah akan menjaga dia semalam suntuk. Bila seorang telah berhasil menjaga harinya dari godaan nasfu, maka Allah akan menjaga malamnya, dan jika seorang telah berhasil menjaga hatinya Allah akan menjaga keinginannya, dan jika seorang telah dapat menjaga ilmunya niscaya Allah akan menjaga tekad kuatnya (*'azm*). Penegasan ini bukan berarti seseorang kemudian tidak melakukan upaya apapun, penegasan tersebut hanyalah merupakan kondisi spiritual. Sedangkan dalam aspek lahiriahnya seseorang hamba haruslah bersungguh-sungguh. Allah menyuruh al-Niffari supaya dia bersungguh-sunguh dalam berilmu dan lebih bersungguh-sunguh lagi dalam beramal dan jika setelah selesai beramal maka amal tersebut hendaknya dihanyutkan dalam air dan selanjutnya Allah akan mengambil amal tersebut dan kemudian memberkatinya dan akan dilipat gandakan oleh-Nya.[42]

Al-Niffari menjelaskan proses penyatuan dalam *asmā'* Allah. Apa saja selain Allah adalah terbungkus atau tersandera dalam makna. Makna tersandera dalam nama. Jika seseorang telah keluar dari nama dan makna yang menyanderanya maka orang tersebut akan terbebas dan selanjutnya dia akan jatuh pada *asmā' Allah*. Bila seorang telah terjatuh pada Asma' Allah maka terjadilah "penyatuan" dan pada saat itu "orang yang berpaling darimu tentu telah berpaling dari-Ku" (*man ta'arradha bika faqad ta'arradha bī*).[43]

Mawqif 'Indahu. Ketika al-Niffari diberhentikan oleh Allah pada sisi-Nya, dia mendapatkan ajaran supaya berpaling dari segala hijab (huruf) agar mendapatkan *al-Haqq* (Kebenaran), yaitu sesuatu yang engkau tidak akan mengingkarinya meskipun seluruh penghuni langit dan bumi menolaknya. Sebaliknya, kebatilan adalah sesuatu yang sekalipun seluruh penghuni langit dan bumi menawarkan kepadamu niscaya engkau tidak akan mempedulikannya. *Fadhl*, *ampunan* Allah itu sangat luas. Oleh karena itu, seorang sufi

tidak boleh berputus asa sekalipun dia lengket dengan berbagai hijab baik yang positif maupun negatif.

Jika seorang sufi telah berhenti di sisi-Nya, maka dia akan melihat segala yang naik dan yang turun dan pada saat itu huruf (*hijāb*) dan apa yang ada di dalamnya semua berbicara dan menjelaskan dengan sejelas-jelasnya dan segala sesuatu akan mengajak kepada dirinya dan dia pun mencari pasangan jenis masing-masing. Oleh karena itu, siapa saja yang tidak ditarik Allah niscaya tidak akan sampai kepada Allah (*man lam yakun jādzībahu Allāhu lam yashil ilallāh*).[44]

Mawqif Haqqihi. Ketika Allah memberhentikan al-Niffari pada pemberhentian realitas-Nya (*Haqqihi*), maka Allah memberikan pengajaran tentang adab yang harus dilakukannya. Allah menyatakan bahwa sekiranya Dia menciptakan lautan (yang menenggelamkan seluruh kesadaran sufi) niscaya seorang akan bertumpu pada kapal, dan jika seorang pergi menjauh dari kapal, niscaya seorang akan tergantung dengan perjalanan, dan jika seorang telah melampaui perjalanan tentu dia akan bergantung dengan daratan, dan jika dia terbebas dari daratan maka seorang akan terikat dengan penamaan realitas dan lautan. Selanjutnya keduanya akan memanggil dan akhirnya pendengaran akan kebingungan dengan dua bahasa tersebut dan pada saat itu seseorang tidak akan sampai kepada Allah dan juga tidak menuju kepada Allah. Pada saat itu segala yang bercampur baur akan menjadi kegelapan dan air pun berubah menjadi batu yang keras. Selanjutnya Allah menegaskan bahwa barang siapa yang tidak mengetahui ini niscaya tidak berhak atas hak Allah, dan sebaliknya yang mengetahuinya niscaya berhak atas hak Allah, dan barang siapa sudah mencapainya niscaya tidak boleh berbicara kepada selain Allah, sebab selain Allah adalah hijab yang tidak pantas bagi Allah dan tidak diperhitungkan oleh Allah.[45]

Pernyataan di atas mengajarkan bahwa seorang sufi yang berada pada pemberhentian Realitas harus dapat melepaskan segala ketergantungannya kepada selain Allah, baik itu yang disebabkan oleh pengaruh keagungan Allah maupun selain Allah yang berupa makhluk (kapal), waktu (perjalanan), tempat (daratan) dan kesan dari perjalanan (memberikan nama pada Realitas). Hanya sufi yang dapat terlepas dari selain Allah secara mutlak yang dapat selamat ketika dia berada pada pemberhentian realitas-Nya (*Haqqihi*). Sebaliknya, jika seorang sufi tidak dapat berpaling dari hal-hal tersebut, maka dia tidak akan berhak atas hak Allah dan jatuh pada kegelapan.

Mawqif warā' al-Mawāqif. Ketika al-Niffari diberhentikan Allah di *mawqif warā' al-mawāqif*, Allah memberikan wejangan bahwa alam semesta dan partikelnya semuanya berhenti. Meskipun demikian, was-was dan bisikan hati senantiasa berada dalam alam yang berhenti tersebut. Sebab was-was akan selalu mengelilingi segala sesuatu kecualai ilmu.[46] Wejangan ini menunjukkan bahwa pada tingkatan pemberhentian yang tertinggi semua alam ini terdiam, kecuali manusia yang dihinggapi oleh was-was. Oleh karena itu, seorang sufi yang telah sampai pada derajat ini harus diam (berhenti) dan harus waspada terhadap was-was dan bisikan hati yang senantiasa mengasilkan gerakan yang berakibat pada penurunan derajat. Karena itu, seorang sufi harus waspada terhadap datang dan pergi serta berpalingnya was-was yang ada dalam hati. Dengan kata lain, seorang sufi harus mengetahui dan waspada secara total terhadap bisikan yang ada pada hatinya. Jika seorang sufi dapat melakukan yang demikian, maka dia akan melihat *al-Haqq*.[47] Allah juga berpesan kepada al-Niffari bahwa barang siapa mengetahui makrifat, maka akan mengetahui melalui makrifat, barang siapa mengetahui Allah, maka dia akan hanya mengeta-

hui-Nya, sebab Tuhan bukan yang diketahui dan juga bukan yang tidak diketahui.[48]

Kesimpulan

Kitab *al-Mawāqif* karya al-Niffari berisi ajaran dan sekaligus bimbingan bagi para sufi. Keberaniannya untuk menyampaikan kalam suci yang diterima yang dikatakannya dia terima dari Allah dalam satu karya yang utuh serta kepandaiannya untuk menjelaskan kalam tersebut dalam bentuk tulisan yang sangat puitis merupakan sesuatu yang sangat unik dalam khazanah tasawuf. Kalam suci, selain pada suatu saat dapat menjadi jalan menuju Allah, pada saat lain, sekalipun datang dari Allah, dapat berubah menjadi penghalang (*ḥijāb*). Semua itu tergantung pada adab (tata cara) yang harus dilakukan oleh seorang sufi terhadap Allah.

Bila seorang sufi sudah terbebas dari hijab, maka dia akan sampai pada makrifat. Makrifat bukanlah ilmu, akan tetapi makrifat adalah ketika seorang sudah mengetahui secara benar bahwa tidak ada *mitsl* bagi Allah. Bila makrifat terjadi maka seorang sufi akan ditempatkan oleh Allah dalam *waqfah*. Dalam tingkatan *waqfah* segala yang ada diam dan yang bergerak hanyalah was-was atau suara hati. Karena itu seorang sufi harus waspada dan siap siaga terhadap was-was. Dalam *waqfah* seorang sufi akan berada pada sisi Allah, yaitu pada *mawqif bayt al-ma'mur*, *mawqif bayna yadayhi*, *mawqif 'indahu*, *mawqif al-qurb*, *mawqif ḥaqqihi*, dan sebagainya. Pada kondisi yang demikian seorang sufi berada pada *'ishmat al-jabarūt* (penjagaan Allah secara langsung) sehingga pendengaran, penglihatan, perbuatannya senantiasa suci karena tidak lain bersumber langsung dari iradah Tuhan.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Lihat dialog yang dikutip oleh Harun Nasution dalam karyanya *Falsafah & Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), hlm. 84-85.

2 Arthur John Arberry, "Introduction," *The Mawāqif and Mukhāthabāt of Muhammad Ibn Abdil Jabbar al-Niffari* (London: Cambrige University Press, 1935), hlm. 1-2.

3 Arthur, "Introduction," hlm. 2.

4 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina, 1975), hlm. 80-81.

5 Schimmel. *Mystical Dimensions*, hlm. 82.

6 Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 82-83.

7 John B. Taylor, "Ja'far al-Sadiq, Spiritual Forebear of the Sufi," *in Islamic Culture*, April 1966, hlm. 101-102.

8 Abu al-Nashr al-Sarraj, *Kitāb al-Luma'* (Leyden: E.J. Brill, 1914), hlm. 41.

9 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Mesir: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.), juz IV, hlm. 62.

10 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn Bayn Manāzil Iyyāka Na'būdu wa Iyyāka Nasta'īn* (Mesir: Dār al-Kutub, 1956), Juz. I, hlm. 123 -124.

11 Zanuddin al-Malibari, *Hidāyat al-Adzkiyā' ilā Tharīq al-Awliyā'* (Mesir: Dār al-Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah), bait ke 6-7.

12 Najmuddin al-Kubra, *Kitāb Fawā'iḥ al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957), hlm. 41.

13 Al-Sarraj, *al-Luma'*, hlm.42.

14 Abdul Qahir ibn Abdu'Llah al-Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif* (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1966), hlm. 470-472.

15 Abu Bakr al-Kalabadzi, *Al-Ta'āruf li Madzhāb Ahl al-Tashawwuf* (Kairo: al-Kuliyyah al-Azariyah, 1969), hlm. 106.

16 Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jām al-Shūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalīmah* (Bairut: Dandarah, 1981), hlm. 1228.

17 Muhyiddin Abdul Qadir Al-Jilani, *Kitāb Sirr al-Asrār wa Mazhhār al-Anwār* (Mesir: Al-Bahiyyah, tth.), hlm. 46.

18 Al-Jilani, *Sirr al-Asrār*, hlm. 7-14.

19 Abu Hamid al-Ghazali, *Misykāt al-Anwār wa Mishfāt al-Asrār* (Bairut: Ālam al-Kutub), hlm. 177-175.

20 Muhammad ibn Abdul Jabbar al-Husaini al-Niffari, *Kitāb al-Mawāqif* (Maktabah al-Mutabannī), hlm. 76.

21 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 114.

22 Su'ad al-Hakim, *Mu'jam al-Shūfī*, hlm. 220

23 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 115. Persoalan hijab merupakan persoalan yang penting dalam ajaran tasawuf, sebab hijab merupakan penghalang yang dapat memisahkan kedekatan dan hubungan antara Allah dan seorang sufi. Menurut Hujjatul Islam Imam al-Ghazali, hijab yang menghalangi hubungan manusia dengan Allah ada empat macam, yaitu cinta harta, cinta pangkat, taklid mazhab, dan dosa atau kemaksiatan.

24 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 115-116.

25 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 76-78.

26 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 55-56.

27 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 54.

28 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 54.

29 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 53.

30 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 53.

31 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz 1, hlm. 334.

32 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 97-99.

33 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 102.

34 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 19.

35 Arberry, "Introduction," hlm. 14-16.

36 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 16.

37 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 9-16.

38 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 2-3.

39 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 3.

40 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 39-40.

41 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 72-73.

42 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 94.

43 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 90- 94.

44 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 76.

45 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm . 69-70.

46 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 63.

47 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 93-84.

48 Al-Niffari, *al-Mawāqif*, hlm. 66.

Cercahan Cahaya dari Kitab Induk Tasawuf Mengenal *Al-Luma' fī Al-Tashawwuf* Abu Nashr Al-Sarraj

Muhammad Aunul Abied Shah

I

Al-Luma' fī al-Tashawwuf adalah salah satu kitab terbaik tentang ajaran tasawuf. Penulis kitab ini adalah Abu Nashr al-Sarraj, yang nama lengkapnya adalah Abu Nashr al-Sarraj Abdullah ibn 'Ali ibn Muhammad ibn Yahya al-Thusi. Abu Nashr al-Sarraj digelari "Burung Merak Para Fakir" (*Thāwūs al-Fuqarā'*).

Abdurrahman Jami mengatakan bahwa Abu Nashr al-Sarraj adalah seorang ulama sufi yang mempunyai penguasaan sempurna dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan, mempunyai kedudukan tinggi dalam pendadaran olah batin dan lelaku sufi, dan ia adalah pengarang *al-Luma'* dan beberapa karya lain dalam ilmu tarekat dan hakekat.[1] Informasi dari al-Jami ini menunjukkan bahwa tokoh ini adalah pemilik otoritas yang diakui dalam bidang ilmu agama, baik dalam tataran eksoterik maupun dalam tataran esoterik. Atau dalam bahasa lain, ia adalah seorang sufi yang zahid dan berpegang pada ilmu syariat, sebagaimana yang disimpulkan

oleh Khairuddin Zirikli dalam *al-A'lām*: ia adalah seorang zahid, mahaguru sufi dan mengikuti jalan Ahlussunnah.[2]

Muhammad 'Id al-Syafi'i dalam pengantarnya untuk *al-Luma' fī al-Tashawwuf* edisi Kairo dan Baghdad menegaskan bahwa jalan Sunnah yang dimaksud adalah jalan kaum Sunni ortodoks dalam pengamalan dan pengkajian tasawuf yang berbeda dengan jalan para sufi gnostik (semacam Ibn 'Arabi dan para pengikutnya) dan para sufi pemabuk cinta ilahi yang biasa lepas kontrol hingga mengeluarkan statemen-statemen ekstatik yang "berbau" heterodoks (*syathaḥāt*).[3] Sementara itu, al-Dzahabi dalam *Tārīkh al-Islām*-nya menambahkan bahwa Abu Nashr al-Sarraj adalah seorang pribadi yang dalam dirinya melekat sifat kekesatriaan (*futuwwah*), dan juru bicara kaumnya (*lisān al-qawm*), yang disertai dukungan ilmu-ilmu syariat (*ma'a al-istizhhār bi 'ulūm al-syarī'ah*).[4]

Dalam sejarah tasawuf Abu Nashr al-Sarraj dapat dikelompokkan ke dalam salah satu dari dua kelompok yang berpegang pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Kelompok ini, yang mementingkan syariat dan akhlak, sering diklasifikasikan sebagai aliran tasawuf Sunni, yang berbeda dengan aliran tasawuf yang terpesona pada keadaan-keadaan fana. Kelompok tasawuf yang berpegang pada al-Qur'an dan al-Sunnah ini dapat dibagi ke dalam dua golongan. Golongan pertama, yang ditokohi oleh Junaid al-Baghdadi dan para koleganya, menjadikan mimbar masjid dan lingkaran-lingkaran pengajaran sebagai sarana penyebaran ajaran sufi dan penyebarannya. Sedangkan golongan kedua, yang ditokohi oleh pengarang *al-Luma'* ini di Nisyabur (Iran), menggunakan media tulisan sebagai media penyebarluasan pemikiran sufi. Golongan ini menjadikan dari lembaran-lembaran dari kitab-kitab tempat-tempat untuk mendidik para pribadi-pribadi yang bersinar, dan untuk menjaga warisan sufi yang mencerahkan itu demi generasi mendatang. Dan bisa dikatakan bahwa pengarang *al-Luma'*, Abu

Nashr al-Sarraj, adalah pengarang sufi terbesar dan mahaguru semua pengarang sufi tanpa perkecualian. Langkahnya diikuti oleh al-Hujwiri (w. 465 H) dalam kitabnya *Kasyf al-Mahjūb*.[5] ia menjadi guru Abdurrahman al-Sulami (w. 412 H), pengarang kitab *al-Thabaqāt*, dan al-Sulami menjadi guru Abdul Karim ibn Hawazin Abul Qasim al-Qusyairi (w. 465 H), pengarang kitab *al-Risālah al-Qusyayriyyah*.

Dengan demikian, maka bisa dikatakan bahwa pengarang *al-Luma'* ini telah melahirkan generasi para penulis agung yang telah menjaga warisan sufi, mendeskripsikan untuk kita metode-metode jalan sufi, memeliharanya dan melindunginya dari pengaruh-pengaruh asing dan aneh.[6] Abu Nashr al-Sarraj telah berkiprah menjalankan peranannya dalam penyebaran ajaran tasawuf aliran Sunni. Sebagaimana dicatat oleh Ibn al-'Imad dalam kroniknya, beliau meninggal dan dimakamkan di kediamannya di Thus,[7] sebuah kota kuno di kawasan Khurasan yang sekarang dikenal sebagai kota Masyhad, atau lengkapnya Masyhad al-Ridha (di Iran), karena di sana bersemayam makam agung Imam Ahlul Bayt, Ali al-Ridha ibn Musa al-Kazhim ibn Ja'far al-Shadiq ibn Muhammad al-Baqir ibn Ali Zainal Abidin ibn al-Husain ibn Fathimah al-Zahra' binti Muhammad Rasulullah.

II

Dengan melihat kekayaan data yang dipaparkan oleh Abu Nashr al-Sarraj al-Sarraj dalam *al-Luma'*-nya, Nicholson berasumsi bahwa pastilah dia telah melanglangbuana ke seantero kawasan Islam secara ektensif. Dalam *al-Luma'*-nya, Sarraj telah merekam pertemuan dan percakapannya dengan banyak sufi dari berbagai kawasan: mulai dari Tabriz, Tustar, Bistham di kawasan Timur,

melalui Basrah, Baghdad, Tyre, Tripoli (Libanon), Damaskus, Antiokia, Ramalah, sampai ke Kairo, Dimyat, dan Rabat.[8]

Adapun berkaitan dengan guru-guru langsung dari Abu Nashr al-Sarraj, ada dua atau tiga versi yang layak dikemukakan. Versi pertama disampaikan oleh al-Dzahabi, seorang pakar hadis berpaham Salafi. Tidak heran jika ia menggunakan redaksi yang menegaskan bahwa tokoh ini *sami'a* (telah mendengar hadis/riwayat sufi) yang secara tersurat menegaskan adanya penyebaran informasi dan data dari guru kepada muridnya. Ketiga tokoh yang disebut sebagai guru hadis dari al Sarraj adalah: Ja'far al-Khuldi, Abu Bakr Muhammad ibn Dawud al-Duqqi dan Ahmad ibn Muhammad al-Sayih.[9]

Versi kedua dikemukakan oleh seorang hagiografer sufi, yaitu al-Jami, yang mempunyai perhatian dan kecenderungan berbeda; hagiografer ini tampaknya lebih memperhatikan adanya pendidikan spiritual dari guru kepada muridnya, meskipun berlangsung dalam pertemuan sesaat. Karena bagi seorang sufi, status keguruan tidak diukur dari masa belajar yang lama, bahkan perbedaan jarak dan waktu tidak menjadi halangan bagi seorang syekh yang mumpuni untuk mengalirkan spiritualitasnya kepada sang murid. Karena itu, al-Jami yang bersandarkan kepada informasi dari para tokoh dan hagiografer sufi sebelumnya menyebutkan bahwa Abu Nashr al-Sarraj pernah menjadi murid langsung dari Abu Muhammad al-Murta'isy, dan pernah berjumpa langsung dengan al-Sari al-Saqathi dan Sahl al-Tustari.[10] Dan kalau ini benar, tentunya bisa memberikan bahan informasi yang sangat justifikatif dan menafsirkan kecenderungan sunni-ortodoks yang dianut oleh al-Sarraj.[11]

Nicholson yang agak berbeda cenderung menafikan kebenaran informasi dari al-Jami di atas, bahkan dengan tegas menyatakannya sebagai "yang palsu secara nyata" (*manifestly false*).

Sayangnya, Nicholson tidak memberikan alasan yang jelas dari penegasannya di atas. Tetapi daftar otoritas yang dibuatnya tidak menampilkan ketiga nama yang disebutkan al-Jami sebagai guru-guru al Sarraj. Meskipun demikian Nicholson tidak menafikan kemungkinan bahwa data relasi guru-murid antara tokoh ini dengan tiga orang gurunya bisa jadi terdapat dalam karya-karya al-Sarraj yang lain—sebagaimana disebutkan oleh al-Jami bahwa beliau mempunyai beberapa karya dalam ilmu tarekat dan ilmu hakekat, tetapi dalam klaim Nicholson hal itu berarti bahwa setiap jejak mereka sudah lenyap (*every trace of them has vanished*).[12] Dan selama tidak ada bukti yang bisa dikemukakan berarti tidak ada relasi apapun antara al- Sarraj dan ketiga gurunya tersebut. Tetapi, klaim Nicholson bisa terbantahkan dengan sebuah postulat spekulasi teologis yang terkenal, yang menjadi salah satu kaidah pokok dalam Ilmu Kalam Islam, bahwasanya "Tidak mesti ketiadaan bukti akan adanya sesuatu mengharuskan ketiadaan sesuatu itu sendiri." Bukankah dahulu, Allah sendiri ada tanpa alam semesta, dan ketiadaan alam sebagai bukti adanya Allah—dalam wacana teologis Islam—tidak dengan sendirinya mengharuskan ketiadaan Allah.[13] Jadi ketiadaan bukti akan adanya relasi guru dan murid yang menjadi pembahasan kita kali ini tidak dengan sendirinya menafikan relasi tersebut, apalagi kalau ditambah adanya probabilitas yang tersisa bahwa relasi tersebut terpaparkan di dalam kitab-kitab al-Sarraj yang tidak sampai ke tangan kita. Di tambah lagi dengan fakta bahwa al-Jami dalam karyanya banyak merujuk kepada karya ulama sebelumnya yang menjadi saksi sejarah langsung atau murid langsung dari saksi sejarah adanya relasi tersebut.

Nicholson yang relatif menerima sepenuhnya informasi al-Dzahabi, kemudian mempunyai hipotesa bahwa telah terjadi kesalahan tulis dalam nama ketiga: Ahmad ibn Muhammad al-Sayih. Seharusnya yang benar adalah (Abu al-Hasan) Ahmad ibn

Muhammad ibn Salim dari Basra, dengan alasan bahwa "al-Sayih" adalah penulisan distortif dari kata "al-Salimi". Sebab tidak ada nama "Ahmad ibn Muhammad al-Sayih" tertera dalam *al-Luma'*, sementara yang tercantum adalah nama kedua.[14] Dan menurut Nicholson lagi, Ibn Salim ini adalah pendiri kelompok sufi Sālimiyah yang terkenal dengan kecenderungan pantheistik-anthropomorphisnya.[15] Tetapi, meskipun Nicholson menegaskan bahwa al-Sarraj mempunyai hubungan yang erat dengan Ibn Salim selama kunjungannya ke Basra, tetapi tokoh ini sama sekali tidak masuk sebagai anggota ordo Sālimiyah, karena di dalam *al-Luma`* tidak ditemukan sama sekali jejak-jejak pemikiran berkecenderungan panteistik.[16]

Selain itu, ada informasi lain yang dikemukakan oleh Annemarie Schimmel, yang sayangnya tidak memberikan rujukan yang menjadi sumber informasinya, bahwa al-Sarraj pernah berguru untuk beberapa waktu lamanya kepada Ibn Khafif, dan oleh sebab itu menunjukkan bahwa "beliau cukup dekat dengan para mahaguru jalan sufi hingga mampu memahami dan menafsirkan semua perkataan dan jalan hidup mereka".[17] Bila benar demikian, maka kredibilitas keilmuan dan kesufian tokoh kita ini bisa dipastikan sangat tinggi, karena Abu Abdillah ibn Khafif al-Syirazi dikenal sebagai "Mahaguru utama pada eranya," yang telah berjumpa dengan banyak guru besar sufi dan dikenal menguasai ilmu eksoterik dan esoterik, bahkan dikenal pula sebagai orang yang mempunyai karya tulis yang tak tertandingi dalam bidang tasawuf.[18]

III

Benar kiranya apa yang dikatakan oleh Nicholson bahwa *al-Luma'* bisa disebut sebagai sebuah karya orisinal, dalam arti bahwa karya ini membahas teori-teori dan pemikiran-pemikir-

an penulisnya yang terkait dengan masalah tasawuf. Dan secara umum al-Sarraj banyak membatasi diri sebagai kompilator dan penafsir petuah lisan dan tulisan dari para sufi besar pendahulunya. Bahkan ia cenderung marah pada para penulis sezaman dengannya karena mereka suka pembicaraan untuk pamer diri. Apa yang dilakukan oleh al-Sarraj terbukti sangat berguna karena bisa mendokumentasikan secara komprehensif dalam sebuah kitab yang relatif singkat dan padat tentang perkembangan pemikiran sufi pada masa-masa awal. Hanya saja, menurut Nicholson lagi, andaikan dia mau memberikan kebebasan lebih banyak kepada dirinya sendiri untuk berimprovisasi dalam menjelaskan pemikiran yang dibahasnya, tentunya kitab ini akan lebih banyak memberikan faidah.[19]

Orisinalitas *al-Luma'* akan terlihat semakin jelas kalau melihat (dari tahun wafat penulisnya) bahwa kitab ini adalah karya besar sufi ketiga yang sampai ke tangan kita. Memang kitab ini bukan kitab tasawuf yang pertama, karena sebelumnya sudah ada kitab lain, yaitu *al-Ri'āyah li Huqūqi*Llāh karya al-Harits al-Muhasibi (w. 243 H) dan *al-Tharīq ilā*Llāh karya Abu Sa'id al-Kharraz (w. 277 H). Tetapi *al-Luma'* bisa disebut sebagai "kitab induk tasawuf" yang pertama, karena isinya yang mencakup semua aspek kehidupan sufi, dan bukan hanya membahas sebagian atau salah satu aspek semata sebagaimana kita baca pada dua kitab yang muncul sebelumnya.

Adapun secara historis, urgensi kitab ini bisa ditelisik karena bisa dianggap sebagai kitab komprehensif pertama yang muncul dari kalangan sufi sejak berakhirnya para pioner pemikiran sufi yang banyak menggunakan tradisi oral dalam penyebaran keilmuan, yaitu generasi Hasan al-Bashri, al-Fudhail ibn 'Iyadh, Dzu al-Nun al-Mishri, Sufyan al-Tsauri dan al-Junaid al-Baghdadi. Mereka dikenal sebagai para pionir tasawuf Sunni yang mem-

punyai komitmen kuat untuk menjaga koherensi hakikat dengan syariat. Kemudian perkembangan itu diselingi dengan peristiwa "tragedi kaum sufi" pada masa Abu Manshur al-Hallaj (w. 309 H), yang berekses pada munculnya pertanyaan-pertanyaan musykil tentang fenomena "penyimpangan." Tak heran kalau kita mendapatkan al-Sarraj mengeluarkan karya besarnya ini untuk mendefinisikan apa itu tasawuf, siapa itu sufi, sejauhmana koherensinya dengan syariat, apa saja ciri khasnya, apa saja yang benar dan salah dalam fenomena tasawuf yang dilihatnya; atau dengan bahasa lain: mana yang dinggap ortodoks, yang benar, dan mana pula yang dianggap heterodoks, yang menyimpang.

Meskipun strukturalisasi pemikiran sufi baru terwujud secara utuh untuk pertama kali di tangan Abu Hamid al-Ghazali melalui *magnum opus*-nya yang sangat terkenal, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, pada abad ke-5 Hijriah, tetapi upaya ke arah itu sudah dimulai sejak abad ke-4, khususnya di tangan Abu Nashr al-Sarraj melalui kitabnya yang menjadi topik pembahasan kita, *al-Luma' fī al-Tashawwuf*.[20]

Di sisi lain, kalau melihat pemikiran dan kitab-kitab tasawuf yang sudah muncul sebelum *al-Luma'*, yakni pada abad ke-3 dan awal abad ke-4 Hijriah, akan didapatkan bahwa semuanya didominasi oleh pendekatan psikologis berbasis etika, atau dalam bahasa lain: upaya memperbaiki kapasitas dan kualitas individu dalam aspek kejiwaan (psikologis) dan tingkah-laku sehari-hari. Karena itu tidak ada sama sekali sentuhan pemikiran spekulatif metafisik yang mencuat pada masa itu.[21] Dan meskipun pemikiran spekulatif yang merambah ranah metafisik itu mencapai kematangannya di tangan Ibn 'Arabi pada abad ke-6 Hijriah, tetapi pemikiran al-Sarraj dalam *Luma'*-nya bisa disebut sebagai kodifikasi induk yang pertama terhadap pemikiran-pemikiran perintis dalam ranah ini.

Dan meskipun pelacakan yang dilakukan terhadap penyebaran kitab-kitab tasawuf di kalangan Sunni tidak menemukan silsilah periwayatan kitab ini, sebagaimana akan disinggung kemudian, tetapi untunglah "kitab ensiklopedi pemikiran sufi" pertama ini tetap sampai di tangan kita berkat manuskrip-manuskripnya yang tersimpan di berbagai perpustakaan dunia.

Untuk pertama kali, *al-Luma'* diterbitkan dengan disunting oleh R.A. Nicholson pada tahun 1914 M. Edisi ini dilengkapi dengan introduksi dan ikhtisar isi kitab (dalam bahasa Inggris) serta dilengkapi pula dengan indeks (dalam bahasa Inggris dan Arab). Sayangnya, penerbitan kitab tidak lepas dari kekurangan.

Kemudian pada tahun 1960, Abdul Halim Mahmud (yang kemudian menjadi Syekh Besar al-Azhar yang sangat terkenal) berkolaborasi dengan Thaha Abdul Baqi Surur untuk menerbitkan edisi kedua kitab penting ini. Edisi yang terbit di bawah naungan "Lembaga Publikasi Warisan Sufi" (*Lajnah Nasyr al-Turāts al-Shūfi*) dilengkapi dengan introduksi tentang kedudukan *al-Luma'* dalam tradisi sufi dan biografi singkat pengarangnya yang ditulis oleh Syekh Muhammad `Ied al-Syafi'i. Edisi ini dilengkapi juga *takhrīj* (verifikasi kesahihan) hadis Nabi yang tercantum di dalamnya oleh Syekh Muhammad Hafizh al-Tijani. Yang lebih penting lagi, edisi kali ini diklaim sebagai penerbitan terlengkap, karena melalui perbandingan manuskrip hingga ditemukan adanya "bagian yang hilang" dari edisi Nicholson. Bagian yang hilang ini meliputi lima sub-bagian (bab), pada bagian "*Kitāb Tafsīr al-Syathaḫāt wa al-Kalimāt allatī Zhāhiruha Mustasyna` wa Bāthinuhā Shaḫīḫ Mustaqīm*", yaitu sub-sub bagian yang berkenaan dengan Abu Hamzah al-Shufi; beberapa sufi yang dituduh telah kafir; Abu Bakr Ali ibn al-Hasan; Muhammad ibn Musa al-Farghani; dan penjelasan tentang kata-kata al-Wasithi. Dalam edisi Mesir tersebut didapatkan bahwa bagian yang hilang ini mencapai 20 (dua puluh) halaman

(dari hlm. 495-515).[22] Sayangnya edisi ini tidak dilengkapi dengan indeks yang lengkap, karena hanya memuat indeks nama tokoh, tanpa indeks tempat dan istilah. Ini masih untung karena umumnya kitab-kitab yang dipublikasikan oleh penerbit Arab tidak dilengkapi indeks sama sekali.

Edisi Mesir ini juga dilengkapi dengan anotasi tentang ayat al-Qur'an yang disebutkan dengan lengkap apabila dalam *al-Luma'* ayatnya disebutkan secara parsial, begitu juga anotasi tentang tahun wafatnya tokoh-tokoh yang disebutkan dalam teks kitab ini. Apabila terdapat redaksi atau kosakata yang sulit dipahami, editornya pun melengkapi dengan penjelasan seperlunya. Barangkali hal itu merupakan respon terhadap keluhan Nicholson saat menyatakan:

> But the chief difficulties of the *Kitāb al-Luma'* are not essentially linguistic; they arise from the subtlety and abstruseness of the ideas which mystical writers have to express. In their effort to express such ideas the Sufis often employ languange that no grammarian can make intelligible, tough it undoubtedly suggests a meaning to the initiated: it may be comprehended as a whole, but will not logical bear logical analysis. A text of this character is peculiarly liable to corruption and almost beyond the reach of emendation. The critic is disarmed when the notions presented to him are so obscure and elusive that he can not draw any sharp line between sense and nonsense, or convince himself than one reading is superior to another.[23]

Oleh sebab itu, selain memberikan penjelasan dan komentar akan makna yang dimaksud, editor terbitan Mesir juga melengkapinya dengan perbandingan teks yang berbeda dari satu manuskrip ke manuskrip lainnya apabila ada kemungkinan memiliki makna yang berkonotasi tak sama. Karena, sebagaimana akan dijelaskan di belakang, justru kecenderungan utama yang mendominasi gaya penulisan al-Sarraj dalam *al-Luma'*-nya ada-

lah komitmennya untuk mempermudah pembahasan dan menghindari bahasa yang rumit dan atau menyesatkan.

Sayangnya, sependek yang penulis tahu, sampai saat ini belum ada kajian ilmiah yang mandiri, intensif dan komprehensif tentang literatur penting ini. Kitab Hind Mahir Abul 'Itha yang berjudul *Kitāb al-Luma' li Abī Nashr al-Sarrāj al-Thūsī: Dirāsah fī al-Asykāl al-Adabiyyah wa al-Qadlāyā al-Shūfīyyah* sulit diakses karena diterbitkan oleh Kementerian Kebudayaan Iraq (Dā'irat al-Syu'ūn al-Tsaqāfiyyah wa al-Nasyr) pada tahun 1998. Diketahui bahwa kitab-kitab terbitan Iraq sulit didapatkan pasca penyerangan ke Iraq pada tahun 2003.

Walhasil, dengan merujuk kepada *al-Luma'* edisi Abdul Halim Mahmud, kita akan mendapatkan beberapa fakta sebagai berikut: selain bagian sambutan, introduksi dan biografi pengarang, teks asli kitab ini terdiri dari 639 (enam ratus tiga puluh sembilan halaman) termasuk indeks nama tokoh (10 [sepuluh] halaman) dan daftar isi (9 [sembilan] halaman). Dilihat dari sistematisasi penyusunannya, kitab ini terdiri dari bagian mukaddimah berupa penjelasan tentang definisi tasawuf dan berbagai hal yang terkait dengannya (dalam 18 [delapan belas] sub-bagian), kemudian diikuti dengan 13 bab/bagian yang masing-masing diberi nama "*Kitāb*", yaitu: *pertama*, *Al-Ahwāl wa Al-Maqāmāt* (=Keadaan spiritual dan Kedudukan Spiritual, terdiri dari 19 sub-bagian yang disebut dengan istilah "*bāb*" dan 1 sub-bagian yang disebut "fashl"); *kedua*, Cara kaum elit sufi dalam memahami dan menjalankan tuntunan al-Qur'an (terdiri dari 9 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); *ketiga*, Mengikuti keteladanan Rasulullah. (terdiri dari 4 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); *keempat*, Penafsiran teks suci dan caranya (terdiri dari 5 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); *kelima*, Tradisi para sahabat Nabi (terdiri dari 7 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); keenam, Etika Sufi (terdiri dari 26 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"

dan 1 sub-bagian yang disebut "*Fashl*"); *ketujuh*, Problematika sufi dan perbedaan mereka dalam upaya pemecahannya (tak memiliki sub-bagian satupun); *kedelapan*, Korespondensi, puisi, doa-doa dan risalah sufi (terdiri dari 5 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); *kesembilan*, Nyanyian Ritual (terdiri dari 12 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); *kesepuluh*, Ekstase sufi (terdiri dari 6 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); 11. Tanda-tanda kebenaran dan kekeramatan seorang wali (terdiri dari 6 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); 12. Penjelasan tentang beberapa permasalahan krusial (terdiri dari 2 sub-bagian yang disebut "*Bāb*"); 13. *Syathaḥāt Shūfiyah* (Ekspresi dan Statemen Ekstatik) yang terdiri dari 37 (tiga puluh tujuh) sub-bagian.

Yang menarik adalah bahwa Hassan Hanafi berasumsi bahwa setiap bagian itu belum bernomor, yang mengindikasikan bahwa "bangunan pemikiran" yang hendak disajikan oleh pengarang kitab ini sejatinya belum utuh dan sempurna. Ini tidak lepas dari kedudukannya sebagai kitab awal yang muncul secara terstruktur dalam pemikiran tasawuf.[24]

Menurut pendapat penulis, ini juga gaya penulisan "klasik" yang lazim terjadi pasca era modern dalam tradisi literatur Islam; yaitu gaya pendiktean isi kitab oleh pengarangnya di hadapan para muridnya, sebagaimana terlihat jelas dalam redaksi mukaddimah kitab: "Telah menulis kepada kami Abul Qasim Ali ibn Imam Abul Faraj Abdurrahman ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Jawzi, dan Abu . . . (terhapus dari semua manuskrip yang ada) Isma'il ibn Ali ibn Batikin al-Jawhari, dan Abu Abdillah Muhammad ibn Abdul Wahid ibn Ahmad ibn al-Mutawakkil Aliyyillah, dan Abul Munajja Abdullah ibn Umar ibn Ali ibn Zaid ibn al-Laytsi, dan beberapa orang lain yang berasal dari Baghdad, juga telah menulis kepada kami Umm al-Fadhl Karimah binti Abdul Wahhab ibn Ali ibn Khidir al-Quraisyiyyah dari Damaskus, semuanya meriwayatkan dari Abul Waqt Abdul Awwal ibn Isa ibn Syu'aib ibn Ishaq

al-Sijzi al-Shufi al-Malini. Yang disebut terakhir ini berkata: telah meriwayatkan kepada kami Abu Nashr Ahmad ibn Abi Nashr al-Kufani dengan cara saya membacakan di hadapannya pada bulan-bulan sepanjang tahun 465 H, yang disebut terakhir ini berkata: telah meriwayatkan kepada kami Abu Muhammad al-Hasan ibn Muhammad al-Khabusyani dengan cara saya membacakan di hadapannya, yang disebut terakhir ini berkata: telah meriwayatkan kepada kami Abu Nashr al-Sarraj. Beliau berkata: Segala puji bagi Allah . . . . . ."

Teks yang tersebut di atas menunjukkan jalur penyebaran kitab kita ini sampai kepada putra seorang ahli hadis dan sufi ortodoks, yaitu 'Ali putra Imam ibn al-Jawzi pengarang kitab *Talbīs al-Iblīs* yang terkenal.[25] Ali lahir pada tahun 550 H, tiga tahun sesudah meninggalnya Abul Waqt, dan kemudian meninggal dalam usian 80 tahun pada tahun 630 H.[26] Sebagaimana menjelaskan pula bahwa kitab ini telah didiktekan secara lisan kepada periwayat pertama yang menuliskannya (al-Khabusyani), selanjutnya disebarkankan secara tertulis. Ini diperkuat oleh sebuah fakta bahwa dalam banyak bagian dan atau sub-bagian daripada kitab ini selalui dimulai oleh perkataan sang periwayat pertama (yakni: al-Khabusyani): "Sang Guru (yaitu al-Sarraj)—semoga Allah merahmatinya—berkata, . . .", baru dilanjutkan dengan pemaparan isi kitab.

Jadi tidak heran kalau *al-Luma'* terlihat masih berbau tradisi lisan di sana-sini, termasuk tidak ada penomoran dalam setiap bagian dan sub-bagiannya. Di sisi lain, penyebaran kitab yang berlangsung "hanya" di kalangan sufi ortodoks menyiratkan sedikit penjelasan kenapa kitab ini terlihat sangat kental dengan orientasi periwayatan historis sehingga kehilangan sentuhan-sentuhan kreativitas yang biasa kita dapatkan dalam tradisi para sufi yang–

kalau boleh kita katakan—"liberal", sebagaimana disinyalir oleh Hassan Hanafi.[27]

Secara kualitatif, sebagaimana terlihat dalam urutan sistematika isi kitab, terlihat al-Sarraj mengedepankan "*al-Ahwāl wa al-Maqāmāt*" sebagai tema terpenting dalam tradisi sufi. Kemudian pembahasannya berubah menjadi pendekatan historis untuk menggambarkan bagaimana para "elit sufi" telah menerapkan dalam kehidupan sehari-hari mereka segala daya-upaya mereka untuk meneladani Rasulullah Saw. dan para sahabatnya. Baru setelah itu al-Sarraj kembali kepada pendekatan rekonstrukstif-strukturalistik dalam memaparkan etika sufi dan tradisi literatur mereka, juga tentang berbagai hal yang berkaitan dengan tradisi dan etika sufi tersebut, seperti nyanyian ritual (*samā'*) dan statemen ekstatik (*syathaḥāt*).

Sedangkan secara kuantitatif, kita mendapatkan bahwa bagian "etika sufi" mendapatkan porsi terbesar, yang secara historis juga menyiratkan bahwa pada masa penulisan *al-Luma'* kelompok sufi sudah terbentuk sehingga bisa dipersepsi adat dan tingkah-laku mereka. Bagian ini diikuti oleh pembahasan tentang "statemen ekstatik" yang cenderung "nakal" dan heterodoks dalam kerangka yang diupayakan oleh pengarang kitab ini untuk "meluruskan" pemahaman terhadap pembaca terhadap fenomena yang "terlihat menyimpang" ini. Lalu diikuti oleh bagian introduksi konseptual dan bagian "bahasa sufi." Bagian "*al-Aḥwāl wa al-Maqāmāt*" yang *notabene* adalah bagian terpenting dalam proses suluk sufi, sebagaimana disinyalir secara kualitatif di atas, kemudian menempati posisi kelima secara kuantitatif, baru diikuti oleh berbagai bagian yang lain.

Dilihat dari segi otoritas sufi yang banyak disebut dalam *al-Luma'*, kita mendapatkan bahwa orang-orang yang terkenal dengan statemen ekstatiknya yang menempati barisan pertama,

seperti al-Syibli (74 kali) dan Sahl al-Tustari (58 kali) dan Abu Yazid al-Busthami (32 kali lebih). Masih untung para sufi yang terkenal "ortodoks" masih ada di depan mereka, hingga membuat kitab ini tidak kehilangan nuansa utama yang ingin dicuatkannya: Junaid al-Baghdadi (138 kali) dan Abu Sa'id al-Kharraz (42 kali). Selain mereka ada nama-nama besar seperti: Dzu al-Nun dan Rudzbari (masing-masing 36 kali), al-Wasithi (32), Ja'far al-Khuldi dan Ibrahim al-Khawwash (28 kali), Yahya ibn Mu'adz al-Razi (27 kali), Abu Abbas al-Razi (26 kali), Amr ibn Utsman al-Makki (21 kali), Yusuf al-Razi dan Abu Sulaiman al-Darrani (masing-masing 20 kali), dan masih ada beberapa nama lain, seperti al-Nuri, al-Sari al-Saqathi, Abu Turab al-Nakhsyabi, Ibrahim ibn Adham, dan lain-lain. Di antara para sahabat Nabi disebutkan antara lain Umar ibn al-Khaththab (14 kali) dan tentu saja Ali ibn Abi Thalib (11 kali), juga ada disebutkan salah seorang Nabi selain Nabi Muhammad Saw., yaitu Nabi Musa (8 kali).

Kalau diperhatikan secara sekilas, penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai landasan argumentatif lebih banyak dari hadis-hadis Nabi, sehingga Hassan Hanafi mensinyalir bisa dijadikan sebagai titik tolak bagi upaya penafsiran sufi terhadap al-Qur'an secara tematik. Dan tentu saja al-Sarraj banyak meriwayatkan perkataan para tokoh sufi yang mendahuluinya, hanya saja dia membuang semua sanad transimisi riwayat tersebut untuk memperpadat isi kitab ini. Meskipun demikian, bisa diyakini bahwa tokoh kita ini sangat berkomitmen menjaga kredibilitas ilmiahnya dalam penyebaran hadis dan perkataan para sufi agar tidak terpengaruhi oleh kepentingan dunia atau kekuasaan.[28]

IV

Sebagai pionir strukturalisasi pemikiran tasawuf, tidak heran kalau *al-Luma'* dimulai dengan upaya untuk memenuhi kebutuhan historis yang menjadi tantangan sejarah tasawuf pada saat itu. Ini tidak lepas dari inklinasi realistis dalam kitab ini, dalam kerangka sebagai penulisan yang dilatari oleh upaya pengarangnya untuk menjawab tantangan realita yang muncul pada konteks ruang dan waktunya.

Esam Anas memaparkan dalam *Manāhij al-Tashnīf*-nya, terkait *al-Luma'* karya al-Sarraj, bahwa dengan memperhatikan sistematika dan gaya penulisannya, kita mendapatkan bahwa kitab ini adalah sebuah kitab yang didorong oleh tuntutan untuk menjawab kebutuhan realitas. Gaya penulisannya, atau tepatnya pendiktean isinya, dilakukan dengan membayangkan berlangsungnya sebuah dialog berkepanjangan antara penanya dan penjawab dalam kerangka yang disebutkan di atas.

Tetapi secara sederhana kita bisa membayangkan, sebagaimana digambarkan dengan sangat baik oleh Esam Anas bahwa sebagai langkah pertama al-Sarraj bertolak dari pembuktian ontologis-historis akan adanya apa yang disebut sebagai "tasawuf" sebagai sebuah entitas keilmuan dan sosial.

Al-Sarraj memulai dengan upaya pendefinisian tasawuf, dan berasumsi bahwa tasawuf bukan hanya sebuah entitas hampa yang ada dalam bayangan ideal, melainkan juga merupakan entitas sosial yang ada dalam wujud nyata. Kalau kita bisa menerima adanya ilmu fikih yang berbanding lurus dengan eksistensi para fukaha, begitu juga adanya ilmu hadis yang berbanding lurus dengan eksistensi para ahli hadis, maka seharusnyalah kita bisa menerima adanya ilmu tasawuf yang berbanding lurus dengan eksistensi para sufi. Al-Sarraj mengisyaratkan bahwa para sufi adalah orang-

orang yang bergelut dengan aspek esoterik dalam pemikiran agama, berbanding dengan para ulama ilmu zhahir (seperti fikih, ilmu kalam, hadis, tafsir, dan lain-lain) yang membahas aspek eksoterik dalam pemikiran agama itu sendiri.

Memang al-Sarraj menulis *al-Luma'* karena tuntutan realitas, yakni tuntutan masanya yang menuntut penjelasan menyeluruh tentang sebab-sebab kemunculan tasawuf, kenapa harus diberi nama "tasawuf"? Kenapa nama ini dahulu belum dikenal di kalangan salaf? Apakah memang membutuhkan nama baru selain nama yang sudah dikenal dalam tradisi syariat? Apakah tasawuf ini bisa ditahbiskan sebagai sebuah ilmu yang lengkap dan berdiri sendiri? Apakah karakter utama yang menjadi ciri khas para pengikut jalan ini? Darimanakah semua karakteristik tersebut berasal? Siapakah pendahulu mereka? Dan Apakah pranata etis yang selalu terlihat dalam tindak-tanduk keseharian mereka? Apakah ada problematika tertentu yang dipersoalkan dalam lingkup keilmuan mereka? Dan apakah upaya mereka dalam menjawab dan memecahkan problematika tersebut? Bagaimana pula mereka menyikapi berbagai fenomena negatif yang banyak dinisbahkan kepada golongan mereka? Dan masih banyak lagi pertanyaan-pertanyaan musykil yang muncul terkait dengan relasi tasawuf dengan ilmu-ilmu Islam lainnya di satu sisi, dan relasinya terkait dengan masyarakat muslim itu sendiri di sisi lain; juga menjelaskan sejauh mana dinamika yang berkembang di dalam pemikiran tasawuf terkait perkembangan terus-menerus yang berlangsung di dalam ilmu-ilmu Islam dan masyarakat muslim tersebut.

Setelah itu, baru al-Sarraj mencoba untuk menjawab sebuah pertanyaan hipotetik: apakah buah yang diharapkan datang sebagai konsekuensi daripada laku-suluk seorang sufi? Beliau langsung menjawab: *Aḥwāl* dan *Maqāmāt*. *Maqām* (status spiritual) adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah Swt., dilihat

dari kapasitas ibadah dan mujahadahnya. Sedangkan *ḥāl* (keadaan spiritual) adalah suatu situasi yang berlangsung (secara temporer) di dalam hati seorang hamba pelaku suluk sufi. Kemudian al-Sarraj memaparkan beberapa maqam dan keadaan spiritual itu secara berurutan, sesuai dengan proses yang lazim dialami oleh seorang pelaku suluk. Di antara maqam spiritual tersebut adalah: taubat, wara', zuhud, kefakiran, kesabaran dan tawakkal dan keridhaan. Masing-masing dipaparkan pengertiannya dan karakteristik yang lazim tampak pada orang-orang yang mencapai status spiritual tersebut. Begitu juga dengan keadaan spiritual (*ḥāl*) yang diurutnya sebagai berikut: kedekatan, kecintaan, ketakutan, harapan, kerinduan, kedamaian, ketenangan, penyaksian dan keyakinan. Yang menarik, al-Sarraj terlebih dahulu menjelaskan keharusan bagi setiap salik untuk mengawasi secara kontemplatif (*murāqabah*) setiap fase situasi spiritual yang dialaminya. Dan yang disebut sebagai "murāqabah" ini mempunyai tiga tingkatan: pemula, menengah, dan puncak.

Setelah itu, bisa dibayangkan bahwa sang penanya/rekan dialog yang dihipotesakan itu akan bertanya lagi: apa landasan argumentatif yang mendasari adanya *aḥwāl* dan *maqāmāt* tersebut? Maka al-Sarraj akan menjawab pada bagian II sampai bagian V, bahwa landasan argumentasinya berasal dari komitmen penuh untuk mengikuti ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sesuai dengan yang diteladani oleh para sahabat dan orang-orang suci. Kalau ini bisa diterima oleh rekan dialog tadi, pastilah dia akan bertanya-tanya: kalau memang demikian, bagaimanakah caranya kalau saya ingin mencapai hasil yang disebutkan di atas? Di sini al-Sarraj akan menjawab: dengan menjalankan etika dan tatanan kaum sufi sebagaimana dipaparkan dalam bagian VI dari *al-Luma`*.

Kemudian, setelah seorang salik menjalankan etika dan tatanan sufi itu dalam kehidupannya sehari-hari, pastilah akan mun-

cul beberapa pertanyaan dan persoalan yang akan menghadang jalannya. Berbagai pertanyaan dan persoalan tersebut berusaha dijawab oleh al-Sarraj sesuai dengan perbedaan kecenderungan para salik, sebagaimana dipaparkan dalam bagian VII. Baru setelah itu al-Sarraj menjelaskan berbagai persoalan krusial yang lazim dihadapai oleh seorang sufi ketika menaiki tataran-tataran spiritual, seperti ekstase sufi, dendang-nyanyian ritual, kekeramatan dan sampai ke masalah ekspresi ekstatik (*syathāḥāt*), sebagaimana dipaparkannya dalam berbagai bagian dari nomor VIII sampai ke XIII (bagian terakhir).

V

Walaupun *al-Luma'* bisa disebut sebagai karya perintis, empat masalah yang lazim ada dalam kitab-kitab tasawuf sesudanya sudah termuat di dalamnya, yaitu:

(1) Mujahadah spiritual dengan semua hasil dan konsekuensi langsungnya, seperti perasaan (*adzwāq*), pengalaman ekstatik (*mawājid*) dan juga segala keniscayaan yang harus dilakukan untuk mencapainya seperti komitmen pada etika dan tatanan sufi serta introspeksi diri yang terus-menerus (*muḥāsabah*);

(2) Pembahasan tentang penyingkapan spiritual berikut dengan segala hal yang terkait dengan makrifat dan hakikat.

(3) Kemampuan luar-biasa untuk mengeluarkan perbuatan yang keramat dan di luar nalar yang biasa terjadi.

(4) Istilah dan ekspresi ekstatik yang secara eksplisit bertentangan dengan syariat, tetapi sejatinya justru merupakan pengejawantahan tertinggi daripada syariat itu sendiri.[29]

Dan walaupun harus diakui bahwa pembahasan yang terdapat dalam kitab ini masih sederhana dan singkat, tetapi kepioniran pengarangnya tidak bisa dikesampingkan begitu saja, khususnya karena beliau bisa disebut pula sebagai pihak pertama yang berusaha untuk menjelaskan istilah-istilah tasawuf dan pola berpikir yang berkembang di kalangan para sufi.[30]

Dan karena *al-Luma'* ini ditulis untuk memenuhi tuntutan realitas, mau tidak mau kita akan melihat dengan jelas adanya dimensi lain yang mencuat dari isi kitab ini; katakanlah sebuah "spirit" yang menjiwai seluruh pembahasan dan pendekatan yang digunakan oleh pengarangnya, yaitu kehendak untuk membedakan antara para sufi yang hakiki dan para pendakwa tasawuf (pseudo-sufi). Di sini terlihat bahwa al-Sarraj sering dipaksa untuk bersikap apologetik, dalam posisi bertahan dan mempertahankan kebenaran tasawuf yang diyakininya, bukan hanya "melawan" pihak luar (non-sufi) saja, melainkan juga melawan pihak internal yang "terkontaminasi" oleh pemikiran yang dianggapnya sebagai pemikiran asing yang tak ada hubungannya sama sekali dengan tasawuf yang benar.[31]

Orientasi ortodoks yang menjiwai penulisan *al-Luma'* tak luput juga menjadi salah satu sebab kenapa al-Sarraj banyak menukil pendapat para tokoh sufi sebelumnya. Meskipun terlihat kaku dan karena itu kurang leluasa dalam berimprovisasi, tetapi cara ini telah berjasa menjaga data informasi tentang pemikiran para sufi perintis tersebut hingga sampai ke tangan para teoritikus sufi sesudahnya, dan sampai ke tangan kita saat ini. Contohnya, berkat *al-Luma`* ini kita bisa mengakses data informasi tentang penafsiran al-Junaid terhadap *syathahāt* Abu Yazid al-Busthami.

Sementara itu, Esam Anas mempunyai asumsi lain, bahwa itu adalah pola penyikapan seorang sufi sejati; penyikapan yang dilandasi oleh sikap rendah hati dan menghindari diri dari

pemikiran serampangan dalam masalah-masalah tasawuf yang krusial, atau meminjam bahasa al-Sarraj sendiri "agar kita tidak mengikuti pola sebagian penulis kontemporer yang menggariskan pemikiran-pemikiran baru lalu menisbahkannya kepada diri mereka sendiri, padahal pemikiran baru tersebut adalah kata-kata kosong yang tidak bersumber dari sebuah pengalaman spiritual yang hakiki". Sikap tawadhu/rendah hati itulah yang membuat al-Sarraj menggunakan istilah "mustahil baginya", sebuah redaksi yang bersifat tegas menolak tindakan yang setara dengan kemustahilan secara rasional, saat dia berkata: "Adalah mustahil bagi saya kalau mendapatkan pendapat al-Junaid dalam menafsirkan kata-kata ekstatik yang dinisbahkan kepada Abi Yazid, lalu saya mengeluarkan pendapat dari diri saya sendiri!".[32]

Al-Sarraj memulai bagian pertama *al-Luma'* dengan gaya yang menampakkan pengaruh tuntutan realitas dalam penulisan karya besarnya tersebut. Beliau memberitahukan bahwa ada seorang yang bertanya tentang hakikat tasawuf dan sumber otentiknya, seraya menceritakan bahwa banyak orang pada masa itu yang berpilahpendapat tentang tasawuf. Sebagian kelompok menyatakan bahwa tasawuf mempunyai kedudukan yang sangat utama, sementara kelompok yang lain menegaskan bahwa tasawuf tak lebih dari sebentuk heretisme (*zandaqah*). Bagi al-Sarraj, pertanyaan ini menunjukkan urgensi upaya otentifikasi ajaran tasawuf itu sendiri, "Maka penanya tersebut meminta saya untuk menjelaskan prinsip-prinsip dasar aliran sufi ini; yaitu prinsip-prinsip yang didukung oleh komitmen kepada kandungan al-Qur'an, kepengikutan yang utuh terhadap Sunnah Nabi Saw., juga keteladan para sahabat, para tabi'in dan para shalihin. Dan semuanya saya lakukan dengan memberikan argumentasi langsung dari al-Qur'an dan hadis Nabi Saw., untuk meruntuhkan argumentasi lawan dengan argumentasi yang lebih kuat, hingga kebatilan pun bisa ditum-

bangkan . . ." Baru setelah itu al-Sarraj masuk ke pembahasan yang hendak dikemukakannya, bagian demi bagian.[33]

Katerikatan tasawuf Sunni dengan para sahabat Nabi Saw. terlihat dari relasinya yang sangat erat dengan tradisi para Khulafaurrasyidin (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali ibn Abi Thalib) berikut dengan para penghuni Shuffah (balai yang dulu pernah ada di pinggiran Masjid Nabawi). Di antara mereka, tentu saja Ali ibn Abi Thalib menduduki tempat yang utama, sebagaimana diklaim oleh Zaki Mubarak yang menyiratkan adanya relasi historis antara Sunnah dan Syi'ah.

Bahkan, menurut Zaki lagi, hampir sumber penyebaran seluruh tarekat akan berujung pada Ma'ruf al-Kurkhi yang merupakan murid langsung daripada Ali al-Ridha. Khusus untuk al-Sarraj dan *al-Luma'*-nya, dikatakan oleh Mubarak bahwa al-Sarraj mempunyai dugaan kuat bahwa 'Ali ibn Abi Thalib adalah orang yang pertama berbicara tentang *aḥwāl* dan *maqāmāt* dalam tradisi sufi.[34]

Yang sangat menarik, bahwa terlepas dari klaim ortodoksi yang diusungnya, al-Sarraj mengklaim pula bahwa ilmu tasawuf bisa disebut sebagai sebuah "*prototype* keilmuan yang terbuka dan inklusif", berbeda dengan ilmu-ilmu lain yang cenderung terbatas, tertutup dan ekslusif. Bagi tokoh kita ini, pemahaman dan interpretasi sufi tidak terbatas dan tidak bisa dibatasi, bahkan tidak mengenal kata akhir, berbeda dengan pemahaman ilmu fikih—misalnya—yang jelas mempunyai batasan-batasan tertentu yang bersifat pasti dan tidak bisa dilanggar. Dan kelebihan tasawuf ini terjustifikasikan—dalam pandangan al-Sarraj—karena tujuan akhir daripada suluk sufi tersebut adalah Allah secara langsung, dan Allah tidak terbatas, maka makrifat yang bisa dicapai seorang salik juga tidak akan pernah mengenal batas akhir, sebagaimana Allah tidak akan pernah berhenti membukakan hati para wali-Nya

agar terus berkreasi dalam pemahaman ayat-ayat-Nya, kapanpun dan dengan cara apapun yang dikehendaki-Nya.[35]

Al-Sarraj juga merupakan orang pertama yang secara eksplisit menegaskan bahwa ilmu tasawuf adalah puncak seluruh ilmu pengetahuan Islam. Beliau juga merupakan orang pertama yang menjelaskan, meskipun secara implisit dan singkat, kedudukan ilmu-ilmu keagamaan pokok dalam tradisi Islam dibandingkan dengan tasawuf; sebuah upaya yang kemudian dilanjutkan oleh al-Ghazali dalam *Iḥyā'*-nya. Al-Sarraj menegaskan: "dan seluruh cabang ilmu tersebut pada akhirnya akan mengantarkan kita kepada ilmu tasawuf, berbeda dengan ilmu tasawuf itu sendiri yang selanjutnya akan mengantarkan kita kepada nuansa tertentu dari bagian ilmu tasawuf itu sendiri." Maka, tasawuf bagi al-Sarraj adalah puncak ilmu, dan semua ilmu akan bergerak secara vertikal menuju puncaknya tersebut. Dan orang yang sudah mencapai puncak, dalam hal ini adalah orang yang sudah mencapai hakikat, pastilah dengan sendirinya sudah menguasai semua cabang ilmu tersebut, sementara tidak semua orang yang menguasai cabang-cabang ilmu pengetahuan Islam selain tasawuf dianugerahi kesempatan dan keberkatan untuk menguasai ilmu Hakikat. Dan sebagaimana sampat disinggung sebelumnya, orang yang sudah mencapai hakikat tersebut sejatinya telah menyelam ke samudera yang tak bertepi dan tak berdasar, tidak ada kata akhir dan batasan finalnya. Betul-betul tidak terbatas![36]

Adalah menarik pula bahwa al-Sarraj bisa disebut sebagai orang pertama yang bersinggungan secara ilmiah dengan simbol dan simbolisme dalam bahasa kaum sufi. Dalam sebuah penegasan yang mempunyai signifikansi mendalam, tokoh kita ini membedakan antara bahasa kaum sufi ketika sedang dalam keadaan "ekstase" dan bahasa yang lazim dipakai dalam dunia tulis-menulis untuk keperluan publik. Bagi al-Sarraj, bahasa kaum sufi memang

sering bergaya esoterik yang mengandung makna-makna implisit yang mendalam dan tersembunyi, tetapi sejatinya sangat mudah dipahami oleh para pereguk cawan spiritualitas (kaum sufi). Sayangnya, ketika harus ditransformasikan ke dalam bahasa tulisan bagi kaum awam, redaksinya berubah menjadi ambiguistik dan, lebih dari itu, kehilangan eksotismenya. Tetapi, menurut al-Sarraj, beliau terpaksa melakukannya karena ketika *al-Luma'* sudah dipublikasikan, maka dengan sendirinya kitab tersebut sudah diabsahkan sebagai konsumsi umum yang bisa dibaca oleh orang sufi yang memahami maksud awalnya dan juga oleh orang awam yang kemampuannya "belum sampai" untuk mempersepsi keindahan maknanya. Dengan demikian, pemberian komentar, penjelasan dan anotasi menjadi keniscayaan apabila ada seorang penulis yang hendak mengutip statemen-statemen ekstatik tersebut. Dan dalam hal ini, terlihat jelas bahwa al-Sarraj mempunyai sikap yang berseberangan sepenuhnya dengan al-Hallaj yang telah mendahuluinya dan atau Ibn Arabi yang datang sesudahnya, karena keduanya banyak menggunakan simbol-simbol yang menyelubungi makna-makna yang sejatinya dikehendaki, seperti tabir yang tersurat di balik yang tersirat. Bahkan makna eksoteriknya cenderung menyesatkan; bukan mengantarkan pembaca kepada makna esoterik yang dimaksud melainkan membawanya kepada pemahaman yang cenderung salah kaprah.

Bagi al-Sarraj, sebuah tulisan harus jelas dan menjelaskan, lebih dari itu bisa menjawab tuntutan realitas yang melingkupinya. Meskipun al-Sarraj tidak menafikan bahwa bisa jadi kita harus mengubah gaya menulis, dan konsekuensinya banyak menggunakan simbol, karena perubahan realitas dan segmen pembaca yang dituju.[37]

Sistematika penulisan setiap bagian dari *al-Luma'* ini umumnya dimulai dengan menyebutkan ayat al-Qur'an dan hadis-hadis

Nabi Saw. yang relevan, baru diikuti dengan penukilan pendapat dan pernyataan para tokoh sufi. Berbeda dengan al-Ghazali yang banyak mengutip hadis sebagai landasan justifikasi dalam *Ihyā'*-nya, al-Sarraj lebih banyak bersandar pada ayat-ayat al-Qur'an,[38] sejauh dipandangnya sudah mencukupi sebagai sandaran argumentatif, dan dengan tujuan memperpadat isi kitab.[39] Mungkin juga al-Sarraj cenderung mawas diri agar tidak terlalu banyak bergantung kepada hadis-hadis yang banyak beredar di kalangan sufi tetapi kurang bisa dipertanggungjawabkan kesahihannya. Yang jelas, perlu ditekankan di sini, bahwa itu tidak berarti bahwa al-Sarraj cenderung meninggalkan Sunnah Nabi karena alasan di atas, karena beliau sendiri mengharuskan seorang sufi untuk mengikuti teladan Baginda Rasul Saw., bahkan bukan hanya dengan mengikuti petunjuk dan sabda beliau, melainkan juga menginternalisasikan ahwal spiritual dan hakikat makrifat beliau dalam diri sufi tersebut.[40]

Kalaulah Nashr Hamid Abu Zaid menegaskan dalam *Mafhūm al-Nash*-nya bahwa "al-Qur'an adalah sebuah teks linguistik yang dalam sejarah kebudayaan dan peradaban Islam bisa disebut sebagai sebuah teks sentral, dan karena itu tidaklah bisa disebut sebagai tindakan yang reduktif kalau kita mengatakan bahwa kebudayaan Islam adalah kebudayaan Teks",[41] maka jauh berabad-abad sebelumnya al-Sarraj telah menegaskan bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan poros sentral dalam kebudayaan Islam tersebut. Setiap ulama Islam memang mempunyai pendekatan dan perspektif mereka dalam upaya interpretasi dan mengambil spirit al-Qur'an dan Sunnah dalam kehidupan nyata, tetapi pada akhirnya harus dikatakan bahwa pemikiran mereka semua bertolak di hilir dan kemudian bermuara di hulu pada al-Qur'an dan Sunnah tersebut. Kalau para fukaha berusaha untuk menetapkan sebuah kesimpulan hukum dalam praktek ibadah dan muamalat schari-

hari melalui interpretasi/penerapan al-Qur'an dan Sunnah dengan menggunakan ilmu Ushul Fiqh sebagai instrumennya, begitu juga dengan para mutakallimin menggunakan logika rasional dalam merumuskan dogma-dogma teologis, maka di sisi lain kaum sufi juga menggunakan perangkat interpretasi dalam dialektika terus menerus antara aspek eksoterik dan esoterik dalam teks-teks al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Karena itu, tidaklah mengherankan kalau al-Sarraj sudah menegaskan bahwa segala eksperimentasi dan pemikiran sufi yang tidak bisa dimasukkan dalam koridor ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah sama sekali tidak bisa diklasifikasikan sebagai sebuah pemikiran tasawuf.[42]

Oleh sebab itu, tidak mengherankan pula kalau kita mendapatkan bahwa al-Sarraj membahas masalah statemen-statemen ekstatik (*syathaḥāt*) yang keluar dari para tokoh sufi dengan pendekatan yang disebut diatas; yakni dengan menjadikan ortodoksi al-Qur'an dan Sunnah sebagai parameter normatifnya. Dalam pandangan tokoh kita ini, statemen ekstatik tersebut bisa diklasifikasikan ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama adalah statemen ekstatik yang secara eksplisit bertentangan dengan syariat, tetapi sejatinya mempunyai makna esoterik yang masih bisa ditoleransi, karena statemen tersebut tidak lebih dari "statemen aneh yang keluar dari situasi ekstatik yang terlalu kuat hingga membuatnya lepas kontrol" dalam bahasa beliau. Statemen-stateman yang bisa ditoleransi ini beliau kelompokkan dalam beberapa sub-bagian yang secara keluruhan tidak mencapai setengah dari bagian "Statemen Ekstatik" itu secara kuantitatif. Kelompok kedua adalah statemen ekstatik yang sudah menyimpang dan sepenuhnya dan tidak bisa dinisbahkan sama sekali kepada pemikiran tasaawuf; statemen itu murni menjadi tanggungjawab pribadi yang bersangkutan, karena menyimpang dari ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah yang menjadi poros kebudayaan dan tuntunan utama

kaum sufi dalam tuntunan yang telah digariskan oleh pengarang kitab *al-Luma'*.[43]

VI

Tidak banyak informasi yang bisa kita dapatkan tentang penyebaran *al-Luma'* dalam sistem pembelajaran Islam. Sebagaimana dinyatakan oleh Annemarie Schimmel bahwa kitab ini terlihat tidak tersebar seberuntung kitab-kitab klasik lain, meskipun seyogyanya isi kitab ini sangat bermanfaat bagi para pengkaji tasawuf.[44]

Nicholson memberikan informasi sekilas bahwa dalam kedua manuskrip asli terdapat penjelasan tentang penyebaran penyebaran *al-Luma'*, karena ada empat majelis pengajian dan pengijazahan kitab ini yang tercatat. Dalam manuskrip A terdapat penjelasan data tentang pengajian yang mengijazahkan penyebaran kitab ini sampai ke Abul Ma'ali Ahmad ibn Yahya ibn HibatuLlah al-Bayyi' pada tahun 566 H. Data tersebut memuat tujuh nama sampai ke Abu al-Waqt al-Sijzi. Data penyebaran kedua sampai kepada Abdul Aziz ibn Mahmud ibn al-Akhdhar, yang memuat 25 (dua puluh lima) nama sampai ke Ibn Yahya yang tersebut di atas. Dalam data ini tercantum juga bahwa pembacaan kitab penting ini dalam beberapa pengajian yang berakhir pada tanggal 12 Rabi'ul Tsani 553 Hijriyah. Dijelaskan pula bahwa ada dua orang yang disebut namanya menghadiri majelis pembacaan kitab ini, adapun teksnya dibacakan atau diijazahkan (?) oleh Syekh Abul Fath Yusuf ibn Muhammad ibn Muqallad al-Dimasyqi, yang mempunyai otoritas pengijazahan sampai ke Abul Waqt al-Sijzi, melalui al-Kufani, melalui al-Khabusyani.

Sedangkan data penyebaran ketiga memuat nama seratus empat puluh orang yang menghadiri pengajian dan pengijazahan

kitab ini, dibacakan oleh Abu al-Fadhl ibn Syafi' dalam beberapa kesempatan yang berakhir pada tanggal 9 Sya'ban 553 H. Yang menarik, data ini memuat nama Abdurrazzaq ibn Abdul Qadir al-Jailani (w. 561 H), putra kelima sang *walī quthb* yang terkenal itu. Abdurrazzaq masih berusia 25 (dua puluh lima) tahun saat mendapatkan ijazah kitab penting ini, karena dia lahir pada tahun 528 H dan meninggal kemudian pada tahun 623 H.

Adapun majelis keempat juga dibacakan oleh Yusuf ibn Muhammad ibn Muqallad al-Dimasyqi, dan dihadiri oleh beberapa orang. Yang terpenting data ini memuat nama seorang sufi terkenal Abu al-Najib Abdul Qahir ibn Abdullah al-Suhrawardi dan kedua orang putranya Abdurrahim dan Abdullathif. Majelis pengajian dan pengijazahan ini berhasil diselesaikan pada tanggal 11 Rajab 533 Hijriyah.

Sebenarnya ada lagi beberapa majelis pengajian dan pengijazahan *al-Luma'* yang tercantum dalam manuskrip kitab ini, di antaranya yang memuat nama Abu Hafsh Umar al-Farawi sebagai pembacanya.[45]

Sayang sekali Nicholson tidak memuat secara lengkap data penyebaran ke-empat pengajian, sehingga kita tidak bisa menganalisisnya lebih jauh. Sejauh ini kita hanya bisa menyimpulkan bahwa sampai abad ke-6 Hijriah *al-Luma'* banyak tersebar dan dikaji dikalangan pelaku suluk sufi. Kedua putra Ibn al-Jawzi dan al-Jailani adalah dua nama yang memberikan signifikansi tersendiri. Meskipun kita tidak mendapatkan nama kitab ini tercantum dalam katalog ijazah kitab Hanabiah di masa mutakhir, tetapi ayah keduanya adalah tokoh dua kecenderungan besar dalam tasawuf, dan keduanya menganut mazhab Hanbali yang selama hidupnya banyak berdiam di kawasan Iraq (Baghdad dan sekitarnya).

Ibn al-Jawzi adalah tokoh gerakan asketik dalam tradisi Hanbalian yang memilih untuk mengajarkan spiritualitas

Sunni melalui pengamalan ritual sebatas yang tercantum dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang terveririfikasi kesahihannya (*al-ma'tsūrāt*); kecenderungan yang digawangi oleh Ibn al-Jawzi inilah yang menjadi asal muasal ritualisme spiritual yang tak bertarekat dalam dunia Islam. Sedangkan Abdul Qadir al-Jailani digelari sebagai *Sulthān al-Awliyā'* (Penguasa Para Wali) sekaligus pendiri tarekat sufi terbesar di dunia.

Sementara itu, Abu al-Najib al-Suhrawardi adalah paman, guru dan syekh yang mendidik langsung seorang sufi besar bernama Syihabuddin al-Suhrawardi. Nama ini adalah orang pertama yang tercantum dalam daftar guru-guru pendiri ordo Suhrawardiyah yang banyak tersebar di Afghanistan, Asia Tengah dan semenanjung India bagian utara ini.[46]

Adapun dari segi isi dan pemikirannya, maka kita mendapatkan bahwa Zaki Mubarak telah membandingkan antara *al-Luma'* dan *Qūt al-Qulūb* karya Abu Thalib al-Makki yang merupakan dua tokoh sufi yang hidup semasa. Menurut salah seorang perintis kajian tasawuf di era kontemporer ini, kedua kitab ini hanya mempunyai perbedaan kecil yang tidak signifikan dalam teoritisasi *al-aḥwāl wa al-maqāmāt*; apa yang disebut sebagai bagian dari keadaan spiritual (*ḥāl*) menurut salah satunya ternyata disebut sebagai bagian dari kedudukan spiritual (*maqām*) menurut yang lain. Adapun pengklasifian tingkat intensitas keduanya, yakni *al-aḥwāl* dan *al-maqāmāt*, ke dalam tiga derajat/tingkatan gradual, maka sejatinya hal itu adalah pemikiran otentik milik al-Sarraj, Meskipun harus ditekankan di sini bahwa klasifikasi tingkat intensitas di atas masih bersifat estimastis sekedar untuk memberikan gambaran kasar kepada para pelaku suluk sufi.[47]

Jika kita hendak membenarkan apa yang dikatakan oleh Zaki Mubarak, maka sebenarnya hal ini tidak mengherankan sama sekali. Sebagaimana disebutkan di atas, pengarang *al-Luma'*

pernah bertemu dengan Sahl al-Tustari, sedangkan Abu Thalib sendiri pernah berguru kepada Muhammad ibn Salim, murid langsung daripada Sahl al-Tustari juga, sebagaimana disebutkan oleh al-'Aththar dalam *Tadzkirat al-Awliyā'*-nya.[48]

Dan kalaulah pamor *Qūt al-Qulūb* dikatakan memudar setelah menguatnya reputasi Abu Hamid al-Ghazali dengan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*-nya, maka kita bisa mempunyai hipotesa serupa bahwa kedudukan *al-Luma'* sebagai kitab induk tasawuf yang diajarkan kepada para murid pelaku suluk sufi kemudian tergantikan sejak abad ke-6 Hiriah oleh dua kitab induk lain yang lebih luas dan elaboratif, yaitu *al-Risālah* karya Abu al-Qasim al-Qusyayri (w. 465 H) dan *'Awārif al-Ma'ārif* karya Syihabuddin al-Suhrawardi.

Sebagaimana yang telah disinggung di atas, Syihabuddin al-Suhrawardi pasti mempunyai akses langsung kepada pemikiran al-Sarraj dalam *al-Luma'*-nya melalui guru besar sekaligus pamannya Abuunnajib. Oleh sebab itu, tidak mengherankan kalau kita mendapatkan kemiripan yang luarbiasa dalam sistematika penulisan antara kedua kitab induk tasawuf ini. Hanya saja, Syihabuddin lebih banyak bersandarkan kepada hadis nabi yang diriwayatkannya secara langsung melalui pamannya tersebut dari jalur penyebaran yang berbeda dengan jalur al-Sarraj.[49]

Di lain pihak, kita dapatkan al-Qusyairi banyak merujuk kepada tokoh kita ini melalui jalur gurunya Abu Hatim al-Sijistani. Di antaranya kita mendapatkan 10 (sepuluh) kutipan langsung, yaitu satu kutipan dalam bab Makrifat Allah, satu kutipan dalam bab Komitmen para Guru Besar Sufi terhadap Syariat, dua kutipan dalam bab Keutamaan Diam, dua kutipan dalam bab Altruisme, dua kutipan dalam bab Etika, dan dua kutipan langsung dalam bab Makrifat dengan Allah.[50]

Dan melalui al-Qusyairi, pemikiran tokoh kita ini sampai kepada Ibn Taimiyah, sang guru besar gerakan Salafisme ultra-ort-

odoks di masa modern, sebagaimana tercantum dalam kitab *al-Istiqāmah*. Dalam kitab ini, Ibn Taimiyah mengutip pendapat tokoh kita sebanyak 7 (tujuh) kali dalam masalah akidah dan hukum *samā'* (konser sufi). Kalau sedang sepakat dengan pendapat tokoh kita ini, Ibn Taimiyah akan mengagungkannya dan mendoakannya semoga mendapatkan rahmat Allah, tetapi Ibn Taymiyah sangat menentang pendapat al-Sarraj berkenaan dengan hukum *samā'* yang dikatakan sebagai penuh kesesatan dan kebohongan.[51]

Sampai di sini tentu saja harus disadari bahwa alokasi tempat dan waktu yang tersedia untuk penulisan esai sederhana ini tidak akan mampu memenuhi kebutuhan pembahasan tentang pemikiran Abu Nashr al-Sarraj melalui *al-Luma'*-nya, serta pengaruhnya dalam pemikiran tasaawuf Islam sesudah beliau. Tetapi paling tidak kita sudah memberikan sketsa yang menggambarkan langkah-langkah pendalaman yang bisa dilakukan di masa mendatang. Insya Allah.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Mulla Nuruddin Abdurrahman ibn Ahmad al-Jami, *Nafaḥāt al-Uns min Ḥadlrāt al-Quds*, diedit oleh Muhammad Adib al-Jadir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H / 2003 M), vol. 1, hlm. 408.

2 Khairuddin ibn Mahmud ibn Ali ibn Faris al-Zirikli al-Dimasyqi, *al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Cet. XV/2002 M), vol. 4, hlm. 104.

3 Muhammad 'Id al-Syafi'i, *Kitab al-Luma' wa Makānatuhū min al-Tashawwuf al-Islāmī*, pengantar terhadap Abu Nashr Sarraj al-Thusi' *al-Luma'*, diedit oleh Dr. Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi Surur (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah dan Baghdad: Maktabah al-Mutsannā, 1380 H / 1960 M), hlm. 10-12.

4 Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman ibn Qaimaz al-Dzahabi, *Tārīkh al-Islām wa Wafiyāt al-Masyāhir wa al-A'lām*, Dr. Basyār Awwadh Ma'ruf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, cet. I / 2003 M), vol. VIII, hlm. 452.

5 Dalam kitab ini didapatkan bahwa al-Hujwiri telah menyebut nama tokoh ini atau mengutip dari *al-Luma'* 3 (tiga) kali. Yang *pertama* adalah beliau mengutip sebuah puisi sufistik yang dinisbahkan kepada seorang "Great Shaykh"; yang *kedua* beliau menceritakan peranan al-Sarraj di Masjid Syūnīzīyah Baghdad pada bulan puasa; sedangkan dalam kutipan yang *ketiga* al-Hujwiri menyatakan bahwa Syekh Abu Nashr al-Sarraj mempunyai sebuah klasifikasi yang sangat baik tentang etika sufistik. Lihat: Ali Utsman al-Jullabi al-Hujwiri, *The Kashf al-Maḥjūb: The Oldest Persian Treatics on Sufism*, translated into English and edited by: Reynold A. Nicholson (Leiden: E. J. Brill dan London: Luzac & Co., 1911), hlm. 255, 323, 341.

6 Al-Syafi 'i, *Kitab al-Luma'*, hlm. 6-7.

7 Abul Falah Abdul Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Imad al-'Akri al-Hanbali, *Syadzarāt al-Dzahab fī Akhbār Man Dzahab*, Mahmud al-Arna'uth (ed.) (Damaskus – Beirut: Dār Ibn Katsīr, cet. I, 1406 H / 1986 M), vol. IV, hlm. 413.

8 Nicholson, "Introduction to *The Kitāb al-Luma' fi'l Tasawwuf*," hlm. v.

9 Al-Dzahabi, *Tārīkh al-Islām*, vol, VIII, hlm. 452.

10 Al- Jami, *Nafaḥāt al-Uns*, vol.1, hlm. 408.

11 Apalagi ketiga tokoh ini hidup semasa, meskipun relatif jauh lebih senior dari al-Sarraj. Kecenderungan ortodoksi Sahl al-Tustari (w. 283 H) dan al-Sari al-Saqathi (w. 253 H) sudah sangat terkenal. Dan mengenai Abdullah ibn Muhammad yang kondang dengan gelar "al-Murta'isy"

(w. 328 H), Abu Nu'aim meriwayatkan perkataannya: "Rejeki yang terbaik adalah ibadah yang benar berdasarkan penyaksian langsung (kepada Allah), dan berkomitmen pada pengabdian yang utuh dengan cara mengikuti Sunnah (Rasul) . . .". Sementara al-Jami bertutur bahwa beliau berdiam di Masjid Syūnīzyyah, senada dengan Nicholson yang menyebutkan bahwa al-Sarraj pernah berdiam di Masjid yang sama selama di Baghdad. Kalau informasi ini benar, berarti tokoh ini relatif berumur panjang, hingga pernah berjumpa dengan al-Saqathi dan al-Tustari saat masih belia, dan kemudian berguru kepada al-Murta`isy. Lihat: Jami, *Nafaḥāt al-Uns*, v. 1/ hlm. 304; Nicholson, "Introduction," hlm. iv; dan Abu Nu'aim Ahmad ibn Abdullah al-Ashbahani, *Ḥilyat al-Awliyā' wa ṭabaqāt al-Ashfiyā'* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 1409 H), vol. X , hlm. 355.

12 Nicholson, "Introduction," hlm. iv.

13 Syarafuddin Abu Muhammad Abdullah Muhammad ibn Tilmasani al-Fihri, *Syarḥ Ma'ālim Ushūl al-Dīn*, diedit oleh Dr. Awwad Mahmud Awwād Salim (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāts & al-Jazīrah li al-Nasyr wa al-Tawzī`, cet. I, 1432 H / 2011 M), hlm. 414.

14 Tidak menutup kemungkinan bahwa "al-Sāyiḥ" (sang sufi pengelana) ini adalah gelar karena kebiasaan tokoh yang dimaksud untuk berkeliling dunia Islam untuk mencari pencerahan spiritual dan berkontemplasi akan keindahan ciptaan Tuhan. Karena itu, bisa jadi tokoh ini adalah orang yang sama dan juga bisa berbeda dengan nama alternatif yang disebut Nicholson. Meskipun Ibn Nuqthah bercerita bahwa Abu al-Qasim Ahmad ibn Muhammad al-Sayih benar-benar ada. Tokoh ini meriwayatkan hadis/kisah sufi dari Muhammad ibn Khuzaimah al-Iskandarani. Lihat: Mu'inuddin Abu Bakr Muhammad ibn Abdul Ghani ibn Nuqthah al-Hanbali al-Baghdadi' *Ikmāl al-Ikmāl: Takmilah li Kitāb al-Ikmāl li Ibn Mākūlā*, diedit oleh Dr. Abdul Qayyum 'Abd Rayb al-Nabi (Mekkah Al-Mukarramah: Jmi`at Umm al-Qura, 1410 H), vol. III, hlm. 279.

15 Lihat: al-Hujwiri, *The Kashf Al-Mahjūb: The Oldest Persian Treaties on Sufism*, hlm. 131.

16 Nicholson, "Introduction," hlm. iii, x dan xix-xx.

17 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1974), hlm. 84.

18 Al-Jami, *Nafaḥāt al-Uns*, diedit oleh Muhammad Adib al-Jadir , vol. 1, hlm. 345-346.

19 Nicholson, "Introduction," hlm. viii.

20 Hassan Hanafi, *Min al-Fanā' ilā al-Baqā': Muḥāwalah li I`ādat Binā' `Ulūm al-Tashawwuf* (Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2009), vol. I, hlm.175.

21 Esam Anas El Zaftawi, *Manāhij al-Tashnīf fī al-Falsafah al-Islamiyyah*, hlm. 518.

22 Dan ini diakui oleh Nicholson bahwa kelima bagian yang disebut atas telah hilang sepenuhnya dari manuskrip yang sampai kepadanya, dan juga bagian awal dari perkataan al-Wasithi (*five chapters have been totally lost ..... The beginning of a sixth chapter, in explanation of the saying of Wāsiṭī, has also disappeared*). Lihat: Nicholson, "Introduction ," hlm. xxxv-xxxvi.

23 Nicholson, "Introduction," hlm. xliii.

24 Hassan Hanafi, *Min al-Fanā' ilā Al-Baqā'*, vol. I, hlm. 176.

25 Al-Zirikli mendeskripsikan secara singkat: Abdurrahman ibn Ali ibn Muhammad al-Jawzi al-Qurasyi al-Baghdadi, Abul Faraj, seorang yang sangat monumental pada masanya dalam bidang ilmu sejarah dan hadis . . .". Lihat: Khairuddin ibn Mahmud ibn 'Ali ibn Faris al-Zirikli al-Dimasyqi, *al-A'lām*, v. III / hlm. 316. Adapun kitab *Talbīs al-Iblīs* ditulis dengan tujuan untuk melihat pengaruh dan tipu daya iblis/syetan dan hawa nafsu kepada orang-orang yang berkecenderungan asketik dari kalangan ahli ibadah, orang-orang yang zuhud dan orang sufi, dan karena itu penulisnya menekankan dari awal akan keharusan untuk berpegang kepada tradisi prophetik (=Sunnah Nabi) dan bersatu dalam lingkup mayoritas umat (= *al-jamā'ah*). Lihat: Jamaluddin Abu al-Farj Abdurrahman ibn Ali ibn Muhammad al-Jawzi, *Talbīs al-Iblīs* (Beirut: Dār al-Fikr Li al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1421 H / 2001 M), *passim*.

26 Nicholson, "Introduction," hlm. xxxviii.

27 Hanafi, *Min al-Fanā' ilā al-Baqā'*, vol. I, hlm. 175.

28 Hanafi, *Min al-Fanā' ilā al-Baqā'*, vol. I, hlm. 176-178.

29 Massignon & Musthafa Abdurraziq, *al-Tashawwuf* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī & Maktabah al-Madrasah, cet. I / 1984), hlm. 76-77.

30 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 543.

31 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 550.

32 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 550-551.

33 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 551.

34 Zaki Mubarak, *al-Tashawwuf al-Islāmī fī al-Adab wa al-Akhlāq* (Kairo: Dār al-Kutub wa al-Watsā'iq al-Qawmiyyah, 1430 H/2009 M), vol. II, hlm. 33-35.

35 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 551.

36 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 552.

37 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 552.

38 Meskipun demikian, dengan menelisik daftar analisis kritik hadis yang disusun oleh Syekh Ahmad Hafizh al-Tijani, kita akan mendapatkan cukup banyak hadis dan *atsar* para sahabat atau tabi'in yang sempat disebutkan oleh al-Sarraj dalam kitabnya ini. Penghitungan statistik sederhana yang kita lakukan menunjukkan adanya 289 (dua ratus delapan puluh sembilan) hadis dan 45 (empat puluh lima) *atsar* sahabat atau tabi'in. Di antara semua hadis tersebut terdapat 41 (empat puluh satu) hadis yang terulang), 149 (seratus empat puluh sembilan) hadis shahih, 58 (lima puluh delapan) hadis hasan, 44 (empat puluh empat) hadis dha'if, 4 (empat) hadis yang secara maknanya bisa disebut shahih, 3 (tiga) hadis yang mempunyai rujukan dalam al-Qur'an, 7 (tujuh) hadis yang oleh Imam Tirmidzi dihukumi sebagai hadis "hasan shahih", 1 (satu) hadis yang oleh Imam Tirmidzi dihukumi sebagai hadis "shahih dha'if), 1 (satu) hadis munkar, dan 22 (dua puluh dua) hadis yang dihukumi sebagai hadis "La ashla lahu" atau belum ditemukan asalnya. Lihat: Syekh Ahmad Hafizh al-Tijani, *Takhrīj Aḥādits Kitāb al-Luma'*, dalam Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma'*, diedit oleh Dr. Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi Surur, hlm. 557-624.

39 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 552.

40 Al-Sarraj, *al-Luma'*, hlm. 141-144.

41 Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Casablanca: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, cet. VII / 2008), hlm. 9.

42 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 553.

43 El Zaftawi, *Manāhij*, hlm. 553-554.

44 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 84.

45 Nicholson, "Introduction," hlm. xxxviii-xl.

46 Abu Hafsh Syihabuddin Umar ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Ammuwiyyah al-Suhrawardi, *Masyyakhah al-Suhrāwardī*, diedit oleh Āmir Hasan Shabri (Kairo: Mu'assasah al-Rayyān, 1425 H / 2004 M), hlm. 60-63.

47 Zaki Mubarak, *al-Tashawwuf*, vol. II, hlm. 166.

48 Fariduddin Aththar al-Naisaburi, *Tadzkirat al-Awliyā'*, diedit oleh Manal al-Yamani Abdul 'Aziz (Kairo: al-Hay'ah al-Mishrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, cet. I/2006), vol. I, hlm. 166.

49 Abu Hafsh 'Umar ibn Muhammad ibn Abdullah al-Suhrawardi al-Baghdadi al-Syafi'i, *'Awārif al-Ma'ārif*, diterbitkan bersama kitab karya Ahmad ibn Muhammad Shiddiq al-Hasani al-Ghumari al-Maghribi, *Gunyat al-'Ārif bi Takhrīj Aḥādits 'Awārif al-Ma'ārif* (Mekah: al-Maktabah al-Makkiyyah, cet. I/2001 M – 1422 H) vol. I dan II, *passim*.

50 Abdul Karim ibn Hawazin ibn Abdul Malik al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyayrīyyah*, diedit oleh Dr. Abdul Halim Mahmud dan Mahmud ibn al-Syarif (Kairo: Dār al-Ma`ārif) vol.I, hlm. 23, 47, 272 dan 280, serta vol. II, hlm. 399, 441, 447, 473, 510 dan 516.

51 Taqiyuddin Abul Abbas Ahmad ibn Abdul Halim ibn Taimiyah, *al-Istiqāmah*, diedit oleh Dr. Muhammad Rasyad Salim (Madinah Munawwarah: Jāmi'at al-Imām Muhammad ibn Su`ud, cet. I/1403 H), vol. I, hlm. 141, 146, 378, 384, 398, 399 dan 412.

Menjembatani antara Ortodoksi dan Tasawuf
Tasawuf Al-Kalabadzi dalam *Al-Ta'arruf*

Sri Mulyati

Biografi Al-Kalabadzi

Penulis *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, yang sering disebut singkat *al-Ta'arruf*, adalah al-Kalabadzi. Nama lengkapnya adalah Abu Bakr ibn Abi Ishaq Muhammad ibn Ibrahim ibn Ya'qub al-Bukhari al-Kalabadzi. Nama al-Kalabadzi dinisbahkan pada nama tempat di bagian Bukhara (termasuk wilayah Uzbekistan sekarang) yang bernama "Gulabad." Nama berbahasa Persia ini kemudian di-Arabkan menjadi "Kalabadz." Tempat ini diyakini sebagai tempat kelahiran dan tempat ia dimakamkan.

Tidak banyak informasi yang tersiar mengenai riwayat hidupnya termasuk tahun kelahirannya. Tentang tahun kematiannya, para sejarawan Sufisme berbeda pendapat. Menurut catatan Arberry yang diperoleh dari hasil penelusurannya terhadap Manuskrip Persia di India, ada beberapa versi penyebutan tahun kematiannya, ada yang menyebutkan bahwa ia meninggal pada hari Jum'at tanggal 19 Jumadil Awal 380 H. Ada yang mengatakan tahun 384 H, dan sebagian lagi mengatakan 385 H. Dari keterangan tersebut kemugkinannya yang dapat dipercaya ada-

lah tahun 385 H/995 M, karena tahun inilah satu-satunya tahun dalam dekade tersebut yang tanggal 19 Jumadil Awal bertepatan dengan hari Jumat. N. Hanif dalam *Biographical Encyclopedia of Sufis: Central Asia and Middle East* juga mencantumkan tahun 995 M sebagai tahun kematian al-Kalabadzi.

Walaupun hanya sedikit informasi masa kanak-kanak dan masa pendidikannya yang terekam sejarah, al-Kalabadzi kemungkinan besar pernah menjalin hubungan dengan para tokoh sufi yang sezaman dengannya atau pernah membaca karya-karya tokoh sufi awal yang menurut penuturannya pada waktu itu telah terdapat sekitar 17 penulis yang berkarya dalam bentuk kutipan sebagai kitab Sufisme, serta ada sekitar 11 tokoh sufi yang telah menulis ajaran Sufisme.

Arberry, misalnya, mengatakan bahwa ketika al-Hallaj dieksekusi mati di tahun 309 H/922 M, besar kemungkinan al-Kalabadzi ikut merasakan masa-masa krisis Sufisme waktu itu walaupun ia mungkin masih kanak-kanak. Pengaruh al-Hallaj pada pemikiran dan praktik tasawufnya dapat ditelusuri di dalam *al-Ta'arruf* di mana ia sering mengutip pandangan al-Hallaj meskipun ia tidak pernah menyebut nama al-Hallaj secara jelas dengan mengatakan sebagai "tokoh besar sufi", dan hanya dua kali ia menyebut nama Abu al-Mughith untuk menyamarkan nama al-Hallaj.

Al-Kalabadzi terkenal sebagai tokoh sufi yang mampu memadukan antara ajaran ortodoksi Islam dan ajaran tasawuf karena pengaruh pendidikan yang ia terima dari guru-gurunya merupakan perpaduan dari para ahli fikih dan tasawuf. Ia menimba ilmu fikih kepada seorang fakih bermazhab Hanafi, Muhammad ibn Fadll (w.319H/913M) dan mendapat bimbingan ajaran tasawuf dari Faris ibn Isa (w.340/951), seorang tokoh sufi yang terkenal dan pembela al-Hallaj.

Al-Kalabadzi telah banyak mempengaruhi tokoh sufi setelahnya seperti al-Qusyairi; rekonsiliasi ajaran syariah dan tasawuf.

Al-Ghazali juga sangat dipengaruhi oleh al-Kalabadzi, ini dapat dilihat dari karyanya yaitu *Ihyā"Ulūm al-dīn* yang juga berusaha mendamaikan faham skolastik dan spiritual Islam, yakni tasawuf.

Al-Ta'arruf, Posisi dan Keistimewaannya

Selain *al-Ta'arruf*, karya al-Kalabadzi yang lain adalah *Bahr al-Fawā'id fī Ma'ānī al-Akhbār*.[1] Kitab ini berbeda dengan *al-Ta'arruf*; tidak membicarakan sama sekali tentang ajaran dan praktik tasawuf tapi berisi kumpulan 222 hadis[2] pilihan. Objek pembicaraan kita dalam kesempatan ini selanjutnya bukan kitab ini. Objek pembicaraan kita adalah kitab *al-Ta'arruf*. Kitab ini merupakan karya monumental al-Kalabadzi yang menjadi rujukan penting perkembangan tasawuf selanjutnya, sehingga namanya masyhur hingga kini sebagai peletak pertama penulisan ajaran tasawuf. Mengenai hal ini, Suhrawardi (w. 587 H/1191 M) memberikan penghargaan tertinggi kepadanya dengan mengatakan, "Kalau bukan karena kitab *al-Ta'arruf*, kita tidak akan mengenal Sufisme."

Melalui kitab *al-Ta'arruf*, al-Kalabadzi terkenal sebagai salah tokoh sufi pertama yang mengulas dan mengenterpretasikan Sufisme dari perspektif al-Qur'an dan mampu menggabungkan Sufisme dengan ortodoksi Islam.

Membaca *al- Ta'arruf* karya al-Kalabadzi, kata Schimmel, tidak seperti membaca karya Sarraj, namun karya ini merupakan karya berharga yang memuat studi perkembangan awal Sufisme dan telah dibaca secara luas di India [di bawah kekuasaan] Muslim abad pertengahan.[3]

Al-Ta'arruf merupakan karya paling awal yang mencoba memadukan pandangan dari kalangan tokoh sufi dan penganut syariah. Kitab *al-Ta'arruf* merupakan karya original yang di satu sisi menjadi sumber pengetahuan tentang doktrin Sufisme namun di sisi yang lain mampu merepresentasikan pandangan kaum Sunni ortodoks dengan sangat berimbang dan tak memihak (impartial), karena al-Kalabadzi dikenal sebagai tokoh Sunni ortodoks bermazhab Hanafi. Kitab ini adalah karya otoritatif yang sangat populer di seantero dunia Islam hingga kini.

Arberry membuat salinan naskah *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf* berbahasa Arab dari gurunya, Nicholson, dan pada satu musim dingin (tanpa tahun) di Mesir ia menghimpun salinan ini dengan dua naskah lain yang jauh lebih tua, yang disimpan di *Royal Library* di Kairo. Selanjutnya Arberry tertarik pada salinan keempat, yang ada di perpustakaan Timur Pasya, yang waktu itu baru saja dibuka untuk umum. Empat naskah ini[4] kemudian menjadi suatu produk yang terbit pada musim panas 1934, berkat kedermawanan penerbit Kairo yang termasyhur, Khangi.

Terbitan ini, yang sebagian besar berdasarkan naskah-naskah yang biasanya sulit didapat oleh para sarjana Eropa, tidak dimaksudkan sebagai teks akhir karya tersebut, melainkan merupakan suatu dasar terbitan yang sepenuhnya bersifat kritis di masa mendatang; sebab Arberry tahu—dari nasihat Dr. Ritter—bahwa di Turki ada naskah-naskah karya ini yang jauh mendahului naskah-naskah yang digunakan dalam terbitan Arberry; lebih-lebih, terbitan ini menyoroti naskah-naskah Eropa yang, betapapun, mungkin kurang penting dibandingkan naskah-naskah di Turki. Kalau kesempatan seperti itu muncul dan rencana terbitnya satu teks dengan *apparatus criticus* penuh dapat dibuat, maka diharapkan terbitan Kairo ini akan dapat digunakan sebagai suatu titik tolak yang bermanfaat.[5]

Arberry mengakui, saat menterjemahkan teks *al-Ta'arruf* ia telah memperoleh banyak bantuan dari uraian Qonawi, bacaan yang dipinjamkan kepadanya untuk digunakan di *India Office* atas kemurahan hati direktur *Nationalbibliothek of Vienna;* Arberry membandingkan uraian tersebut dengan ikhtisar Berlin dari karya Manufi, yang diberikan kepada nya atas kemurahan hati Direktur *Preussische Staatsbibliothek.* Nampak bahwa terjemahan Arberry, dengan prinsip yang ketat, bebas dari ulasan keilhaman dan bertujuan untuk mencari serta memberikan suatu tafsiran yang seharfiah mungkin atas karya aslinya, sepanjang hal itu masih memenuhi gaya prosa bahasa Inggris. Arberry yakin para cendekiawan akan mendapati bahwa terjemahan-terjemahan ini begitu harfiahnya sehingga mereka akan merasa puas karena terjemahan-terjemahan tersebut merupakan suatu pencerminan yang tepat dari karya aslinya—Arberry berharap pembaca umum dapat menangkap beberapa isyarat lewat terjemahan-terjemahan itu, meskipun sangat lemah, dari semangat yang disalurkan oleh penggubahnya ke dalam puisi-puisi tersebut.[6]

Kitab *al-Ta'arruf* diterjemahkan untuk yang pertama kali dalam bahasa Inggris oleh A. J. Arberry, dengan judul *The Doctrine of Sufis*, yang diterbitkan pada tahun 1935, dan dalam bahasa Perancis oleh R. Deladrière pada tahun 1981, dan saat ini dapat diakses dalam bahasa Itali, yang kata pengantar dari penerjemah yang disebut terakhir ini mencerminkan karakter Kalabadzi dengan baik dan menjelaskan posisi karyanya mengenai Tasawuf. Terjemahan diperkaya dengan berbagai penjelasan dan catatan ajaran sufi dan tradisi Islam, memberikan panduan yang sempurna bagi para pembaca, seperti yang dijelaskan oleh Denis Gril, menggali kebijaksanaan guru-guru sufi.

Beberapa indeks membantu dalam pencarian. Para pembaca dalam bahasa Itali menyambut dengan sangat baik publikasi buku

ini karena buku ini terbukti sangat penting dalam mendalami aspek dasar dari peradaban Islam.

Ada dua versi terjemahan *al-Ta'arruf* yang tersedia dalam bahasa Indonesia. *Pertama* adalah terjemahan Rahmani Astuti dengan judul *Ajaran Kaum Sufi*, yang diterbitkan oleh Penerbit Mizan, Bandung, pada 1405/1985. *Kedua* adalah terjemahan Nasir Yusuf dengan judul *Ajaran-ajaran Sufi Abu Bakar M Kalabadzi*, yang diterbitkan oleh Penerbit Pustaka, Bandung, pada 1405/1985.

Kitab *al-Ta'arruf* telah menjadikan penulisnyanya sangat terkenal. Kitab ini adalah salah satu kitab yang paling berharga dan karya tasawuf yang sangat penting. Secara umum kitab ini terdiri dari lima poin utama yaitu: sebuah perkenalan umum tentang terma tasawuf dan menyebutkan nama-nama tokoh sufi besar, sebuah pernyataan tentang keyakinan Islam, sebagaimana diterima oleh para sufi, sebuah diskusi tentang rangkaian *maqāmāt* (maqam spiritual, stasiun spiritual) seperti takut, harap dan cinta: ekspresi yang digunakan oleh sufi untuk memaparkan pengalaman mistik yang sebenarnya, bersatu dengan Tuhan: dan sebuah diskusi tentang variasi fenomena tasawuf. Sepanjang tulisannya Arberry telah mencoba memelihara keindahan dan kesederhanaan kitab aslinya, tanpa berangkat dari terjemahan yang harfiah dan menyediakan versi bahasa Inggris yang sensitif.

Ahmad Mahdavi Damghani[7] menyebutkan bahwa jika bukan karena *al-Ta'arruf*, tidak seorangpun mengetahui tasawuf. Publikasi dua kitab tasawuf, yaitu kitab *al-Ta'arruf* karya al-Kalabadzi dan *al-Luma' fī 'Ilm al-Tashawwuf* karya Abu Nasr al-Sarraj (w.378 H / 988 M), kedua karya tersebut secara formal telah mempresentasikan kepada masyarakat Muslim sebagai sebuah ilmu dan tradisi yang inklusif tekait perkataan (*qawl*) dan pengalaman spiritual (*ḥāl*) telah memiliki metodologi formal yang spesifik sesuai dengan kebutuhan privat individu tertentu dan kebutuhan sosial.

Publikasi tersebut juga memperkenalkan sebagai sebuah jalan spiritual (*tharīqah*) yang setiap keadaan tampaknya mengikat secara sempurna prinsip-prinsip Qur'an dan Sunnah Nabi Saw.. Keistimewaan lain nampak bahwa dalam *al-Ta'arruf* sebagaimana dalam kitab sufi awal lain, yaitu *al-Luma'* dan *Kasyf al-Mahjūb* karya 'Ali ibn 'Utsman Jullabi al-Hujwiri (w.1071 M), istilah *khalwah* nampak tidak disebut.

Menurut Sara Sviri,[8] dengan *al-Ta'arruf* karya al-Kalabadzi, *al-Luma'* karya al-Sarraj, *Thabaqāt al-Shūfiyyah* karya al-Sulami, *al-Risālah al-Qusyairiyyah* karya Qusyairi, dan *Kasyf al-Mahjūb* karya al-Hujwiri, orang dapat menelusuri sebuah usaha yang jelas untuk mempersembahkan sebuah gambaran yang kombinasi dari mazhab dan pusat-pusat tasawuf yang bervariasi, tanpa kehilangan pandangan—walaupun baik dan tidak diucapkan—oleh afiliasi dan kelompok penyusunnya. Seseorang dapat berargumentasi bahwa *Thabaqāt al-Shūfiyyah* karya al-Sulami yang di dalamnya dia memasukkan para sufi dari mazhab yang berbeda dalam satu judul bahasan, melengkapi *Risalah Malāmātiyyah* karya al-Sulami: dua karya ini adalah respons seorang penyusun kompilasi (*a Khurasani-Nishapuri compiler*) terhadap pandangan Baghdad dalam kompilasi yang lebih awal dari al- Kalabadzi and al-Sarraj. Kedua pengarang yang namanya disebut ini, meskipun mereka berasal dari Khurasan, mewakili dalam kompilasi mereka terutama mazhab Baghdad pada abad ke-3 Hijriyah/ke-9 Masehi.

Satu kutipan panjang dari *Ta'arruf* terdapat dalam *Masyra' al-Khushush*, suatu uraian atas *Nushūsh* karya Qunawi yang dibuat oleh Ali ibn Ahmad al-Maha'imi (meninggal tahun 835/1431);[9] sangat banyak pula kutipan yang dikumpulkan oleh Suyuthi (w. 911/1505) dalam karyanya *Ta'yid al-Haqīqat al-'Āliyah*.[10] Bagian-bagian pilihan dari *Ta'arruf*, yang menggambarkan doktrin-doktrin

Hallaj, diterbitkan oleh Massignon dalam *Textes Hallajiens*, halaman 10-12.[11]

Dapat dikatakan bahwa, setelah *Risālah* karya al-Qusyayri dan *Qut al-Qulūb* karya al-Makki, *Ta'arruf* al-Kalabadzi dihargai oleh orang-orang Arab, terutama orang-orang sufi sendiri, sebagai ikhtisar Sufisme yang paling bernilai. Sebagaimana Michael A. Sell dan Carl W. Ernst, menurut Seyyed Hossein Nasr,[12] otoritas-otoritas teori dan praktik seperti Abu Nasr al-Sarraj, Abu Bakr Kalabadzi, Abu 'Abd al-Rahman Sulami, dan Imam Abu'l-Qasim al-Qusyairi, Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami adalah aliran Khurasan yang dikenal dengan jalan "mabuk (ilahi)"/*drunkenness* atau *sukr* dari pada *sahw* (*sobriety*). Sementara itu S.H. Nasr dan J. Matini[13] memuji *al-Ta'arruf* al-Kalabadzi, "*was rendered into Persian with a detailed commentary by Imam Abu Ibrahim Ismail Bukhari (w. 434/1043), this work is of great literary quality and as a synthesis of Sufi knowledge and practice.*"

Sebagaimana dikutip oleh Annemarie Schimmel,[14] Kalabadzi, salah seorang dari penulis awal teori Sufisme, berkata tentang Sufisme dan mengapa disebut Sufisme:

> Orang yang menisbahkan para sufi dengan bangku dan kain wol mengekspresikan aspek lahiriah keadaan mereka, karena mereka adalah orang yang meninggalkan dunia ini, berangkat dari rumah mereka, berpisah dari sahabat mereka. Mereka pergi melalui tanah/daratan, membunuh rasa keinginan manusiawi, dan membuat tubuh telanjang; mereka mengambil kebaikan yang tidak tergantikan dari dunia ini hanya untuk menutup ketelanjangan dan menghilangkan rasa lapar.

Sebagaimana dikutip oleh Annemarie Schimmel,[15] al-Kalabadzi mengatakan bahwa para sufi tidak dapat secara substantif dan lengkap *fanā' fi-Allāh*, tetapi dia mungkin hilang untuk sementara waktu di dalam samudera yang tak ternilai dan tak dapat dipahami, "*Fanā'*....dapat terdiri dari merasa tidak hadir/absen dari

sifat-sifatnya sendiri, jadi dia tampil dalam keadaan benar-benar gila dan kehilangan akalnya ... Untuk semua yang dia jaga/pelihara untuk melaksanakan tugas-tugasnya terhadap Tuhan ... Pada sisi lain dia mungkin menjadi seorang pemimpin untuk diikuti, mengatur mereka yang menyatukan diri mereka kepadanya.

Sebagaimana disebutkan oleh Annemarie Schimmel,[16] Kalabadzi memberikan sebuah jawaban terhadap pertanyaan mengapa zikir harus membawa hasil yang begitu tinggi dalam ruh orang-orang yang mahir. Ia mengatakan, "Orang-orang mendengar zikir mereka yang pertama ketika Tuhan menyapa mereka, dengan berkata *alastu birabbikum* 'Bukankah saya Tuhanmu?' Zikir ini tersimpan secara rahasia di dalam hati mereka, walaupun secara fakta menjadi rahasia di dalam intelek mereka. Jadi ketika mereka mendengar [sufi] zikir, segala rahasia hati mereka muncul."

Menurut Annemarie Schimmel,[17] menjadi paling sesuai dengan kecenderungan terakhir, jika kita dapat dan kita harus percaya pada daftar yang dibuat oleh Barani, untuk membeli salinan dari buku-buku berikut ini: *Qut al-Qulūb* karya al- Makki, dan, sangat logis, *Ihyā 'Ulūm al-dīn* karya al-Ghazali; *'Awārif al-Ma'ārif* karya Suhrawardi dan *Kasyf al-Mahjūb* karya al-Hujwiri; *Kitab al-Ta'arruf* tulisan al-Kalabadzi dan komentarnya; dan *al-Risālah al-Qusyairiyyah* karya al-Qusyairi.

Tokoh-tokoh yang Mempengaruhi

Sebagai seorang murid Fariz ibn Isa (w. 340 H/951 M), tentu saja tokoh pembela al-Hallaj ini banyak mempengaruhi hidup al-Kalabadzi. Pengetahuan hukum Islamnya dalam mazhab Hanafi dipengaruhi oleh Muhammad ibn Fadll (w.319/913). Tokoh sufi besar yang banyak mempengaruhi perjalanan hidupnya adalah al-Hallaj, ia banyak mengutip pemikiran tasawufnya dan kemungkinan juga dari hasil interaksi intelelektualnya dengan

Fariz yang gigih membela al-Hallaj ketika dieksekusi di tiang gantungan.

Tokoh lain yang mempengaruhi pemahaman tasawufnya adalah Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi. Tokoh yang disebut sebagai "the leader of the People of *Tasawuf*" ini banyak menginspirasi al-Kalabadzi terutama dalam ajaran *mahabbah* atau cinta dalam Sufisme. Selain al-Junaid, yang banyak mempengaruhi ajaran tasawuf cintanya adalah Abu 'Abd Allah al-Nibaji. Tokoh sufi lain yang juga mempengaruhinya adalah Syibli, Dzunnun al-Misri, Sahl al-Tustari, Abu Yazid al-Bustami, dan al-Nuri.

Menurut Michael A. Sells dan Carl W. Ernst[18], karya Sarraj menjadi model bagi sebuah serial studi utama oleh Sulami, Kalabadzi, Qusyairi, Abu Nu'aym al-Isfahani, Abu Hamid al-Ghazali, dan 'Attar, untuk menyebut hanya yang paling dikenal. Masih menurut Michael A. Sells dan Carl W. Ernst,[19] baik secara implisit maupun eksplisit, para sufi menempatkan diri mereka pada posisi teologis yang diikutinya. Sebagai contoh disebutkan bahwa al-Kalabadzi menawarkan poin demi poin penegasan terhadap apa yang dia pertimbangkan secara layak sebagai jalur al-Asy'ari.

Ajaran Sentral

Menurut John Renard dalam *Historical Dictionary of Sufism*, ada 5 bagian penting yang didiskusikan oleh al-Kalabadzi dalam kitabnya *al-Ta'arruf* yakni, pengetahuan tentang ajaran Sufisme, macam-macam tahapan dalam Sufisme (*states*), pengertian istilah leksikal dalam Sufisme, pengertian Sufisme secara terminologis, dan praktik Sufisme yang otentik berdasarkan kepercayaan mazhab Asy'ari dalam ilmu kalam (teologi).

Penjelasan Kalabadzi memuat 75 bab ringkas yang disusun dalam lima bagian:[20]

1. Mukadimah, bab 1-4. Dalam bab-bab pembukaan ini, pengarang memberikan suatu pengenalan umum pada subyeknya, membahas arti dan asal kata istilah sufi serta menyebutkan satu per satu nama-nama para tokoh besar sufi; dalam daftar ini banyak nama orang terkemuka muncul, dimulai dari Ali dan putra-putranya sampai Hasan al Bashri, Malik ibn Dinar, Fudlail ibn 'Iyad dan Sufyan al-Tsauri, yaitu orang-orang yang ortodoksi dan keahliannya tidak pernah diragukan. Mukadimah itu sendiri merupakan suatu artikel klasik yang membicarakan sebuah tema yang banyak digunakan oleh para sufi—kegemilangan Islam di masa lalu dan kemerosotannya di masa kehidupan pengarang. Yang pertama-tama memakai tema ini di antara para sufi, menurut Arberry, adalah Muhasibi dalam pendahuluan karyanya, *Nashāih*.[21]
2. Bab 5-30. Bagian ini merupakan sebuah pernyataan ajaran-ajaran Islam yang diterima oleh para sufi. Tujuan dari bagian ini adalah membuktikan bahwa Sufisme sebagai suatu sistem berada di dalam dan bukan di luar batas-batas ortodoksi. Kata-kata Kalabadzi dalam hubungannya dengan hal ini sangat penting: "Ini semua merupakan ajaran-ajaran sejati para wacana-wacana dan buku-buku mereka, agar dia tahu bahwa yang telah kami tuturkan itu benar. Sungguh begitu, tapi kalau bukan karena keseganan kami membuat sebuah pembahasan yang panjang, maka kami pasti telah mengutip bab-bab dan puisi-puisi dari buku-buku mereka untuk setiap pokok masalah yang telah kami kemukakan, sebab semua ini tidak dituliskan secara cukup jelas dalam buku-buku itu."[22] Perlu dicatat bahwa bab-bab 21 dan 22 ("Mengenai Ma'rifat", "Mengenai Sifat Ma'rifat") nampaknya kurang cocok ditempatkan di dalam bagian ini, dan lebih cocok dimasukkan ke dalam bagian ketiga.

3. Bab 31-51. Memuat pembahasan tentang berbagai keadaan (*al-ahwāl*) para sufi, seperti rasa takut, harapan, cinta dan sebagainya. Pengarang memberikan penjelasan dengan menyertakan banyak sekali kutipan, baik dalam bentuk prosa maupun puisi.
4. Bab 52-63. Bagian ini, yang mungkin merupakan bagian yang paling penting, membahas "istilah-istilah teknis" para sufi, yaitu ungkapan-ungkapan yang mereka gunakan untuk menggambarkan pengalaman mistik yang sesungguhnya, yakni persekutuan dengan Tuhan. Kalabadzi memperingatkan para pembacanya[23] bahwa pembahasan ini hanya menyangkut arti aktual dari istilah-istilah yang dipakai, sebab pengalaman-pengalaman itu sendiri tidak mungkin dapat dijelaskan dengan kata-kata. Dia berani mengemukakan dugaan yang penting bahwa semua istilah ini—persekutuan, perpisahan, kematian, kekekalan—benar-benar menggambarkan satu pengalaman yang sama.[24]
5. Bab 64-75. Buku ini ditutup dengan uraian tentang berbagai fenomena Sufisme, dan keajaiban-keajaiban yang diberikan oleh Tuhan kepada para sufi. Jadi, Kalabadzi memproduksi bahan bukti untuk melengkapi bahasan teoritis murni yang telah hilang sebelumnya dan, dengan cara demikian, dia berharap bisa membuktikan pernyatannya yang tegas bahwa para sufi adalah insan-insan Tuhan sejati.

Mutu *Ta'aruf*, sebagai sumber primer, dapat secara adil dinilai dengan menganalisis ujar-ujar dan anekdot-anekdot sufi yang dimuat di dalamnya, dan dengan menaksir bagian mana dari ujar-ujar dan anekdot-anekdot itu yang terdapat dalam karya-karya lain serta dalam hal apa Kalabadzi menjadi atau tampak menjadi ahli yang tak tersamai oleh yang lain. Kalabadzi menyebutkan

namanya sepuluh kali; dalam tiga[25] bagian dia membuat pernyataan umum mengenai orang itu; dalam lima[26] bagian dia mengutip ujar-ujarnya; dalam dua [27]bagian dia menceritakan anekdot-anekdotnya. Pernyataan-pernyataan yang umum boleh jadi dianggap sebagai bukti yang tidak bisa diterima; salah satunya, paling tidak, terdapat dalam sebuah karya yang lebih baru.[28] Lima ujar itu tampaknya asli dari Kalabadzi. Sedangkan mengenai dua anekdot itu, yang satu diceritakan oleh para ahli lain.[29] Jika contoh ini bisa diterima untuk mewakili yang lain, maka jelaslah bahwa *Ta'arruf*, seperti kata Nicholson,[30] merupakan salah satu dari delapan buku yang studinya menjadi dasar-dasar bagi sejarah Sufisme, kalau tiba masanya sejarah itu dituliskan.

Al-Kalabadzi memulai tulisannya dengan menerangkan tentang sufi dan sebab-sebab disebut demikian.[31]

Segolongan ahli berpendapat, "Sufi hanya akan disebut sufi disebabkan kebersihan batin dan kesucian tingkah laku mereka. Bisyr ibn al-Harris berpendapat, "Sufi ialah orang yang membersihkan hatinya semata-mata karena Allah." Pendapat yang lain mengatakan, "Sufi ialah orang yang membersihkan tingkah laku perbuatannya dan semata-mata kemuliaannya dari Allah." Ada yang berkata, bahwa orang-orang disebut sufi karena mereka berada di barisan (*shaff*) yang pertama di sisi Allah, dengan semata-mata maksud hatinya karena Allah, dan menempatkan bisikan kalbunya di sisi Allah." Segolongan orang berkata, bahwa orang-orang disebut sufi karena dekatnya sifat-sifat mereka dengan sifat-sifat yang dipunyai ahli shuffah yaitu orang-orang yang berada di masa Rasulullah Saw.. Segolongan lain berkata, bahwa orang-orang disebut sufi karena pakaian mereka adalah wol (*shūf*). Adanya penyandaran "*shūfī*" kepada kata "*shuffah*" (bangku/tempat duduk) dan kata "*shūf*" (wol) karena meninjau aspek-aspek lahiriah tingkah-laku pengikutnya yang meninggalkan

kehidupan duniawi, dalam cara yang pada umumnya di luar kebiasaan kehidupan manusia. Mereka selalu berpindah tempat, hidup dalam kesederhanaan, makan minum sekedar menghindar dari cengkeraman laparan, berpakaian sekedar penutup aurat, berpantang mereguk nikmat kehidupan.

Al-Kalabadzi menerangkan, karena mereka tak bertempat tinggal yang tetap, maka mereka dinamakan "perantau" (*gharīb*), dan karena mereka selalu berpergian mereka pun disebut pula "pelancong" (*siyahi*). Karena mereka selalu berjalan mengarungi alam bebas dan tempat mereka di gua-gua selagi dalam keadaan darurat, maka mereka disebut penghuni rumah "*syikaftiyah*", yang berasal dari kata "*syikaft*" yang berarti "gua."[32]

Penduduk Syria menyebut mereka dengan "*ju'iyah*" karena mereka mendapatkan makanan hanya sekedar untuk memenuhi kebutuhan biologisnya, sebagaimana sabda Rasulullah, "*Cukup bagi keturunan anak Adam, makan sekedar untuk menegakkan tulang punggung (tubuhnya).*"

Al-Sari al-Saqathi melukiskan mereka dengan, "Makanan mereka bagaikan makanan orang sakit, tidur mereka bagaikan tidur orang yang kelelapan, perkataan mereka bagaikan perkataan orang gila." Dan karena mereka tidak memiliki apa-apa, mereka disebut dengan "fakir." Apabila seorang dari mereka ditanya, "Siapakah sufi itu?" Orang yang ditanya itu akan menjawabnya, "Ialah orang yang tidak memiliki dan dimiliki, yakni orang yang tidak diperbudak oleh ketamakan terhadap sesuatu." Sedang yang lainnya akan menjawab, "Sufi ialah orang yang tidak memiliki sesuatu dan apabila ia memilikinya, maka ia akan memberikannya kepada orang lain.

Adapun penyebab yang membuat orang-orang yang karena pakaian dan cara berpakaiannya disebut "*shūfī*", adalah karena mereka tidak berpakaian hanya untuk memperindah diri ataupun

penampilan semata, bagi mereka berpakaian tiada lain semata-mata untuk menutupi aurat, sehingga mereka lebih puas walau sekedar dengan pakaian yang terbuat dari bulu yang kasar atau wol (*shūf*).

Abu Musa al-Asy'ari meriwayatkan dari Nabi, "Sesungguhnya sebanyak tujuhpuluh orang nabi telah melewati padang Ruha' dengan kaki mereka yang terbuka (tanpa alas kaki) serta mengenakan mantel dan mereka sedang memperbaiki al-Bait al-'Atiq (Ka'bah)." Hasan al-Bishri berkata, "Nabi Isa a.s. selalu memakai pakaian dari bulu (pakaian berbulu), makanan buah-buahan, dan tidur di mana pun ia berada di kala malam datang."

Abu Musa al-Asy'ari berkata, "Nabi berpakaian wol (*shūf*), menaiki keledai dan selalu mendatangi orang-orang yang lemah yang meminta bantuannya." Hasan al-Bishri berkata, "Saya telah menemui tujuhpuluh orang yang mengikuti Perang Badar pakaian mereka semua adalah wol (*shūf*)."

Penyandaran kata "Shufi" sebagai berasal dari kata "Shuffah" (tempat duduk/majlis) atau "*al-shaff al-Awwal*" (barisan pertama) adalah sehubungan dengan suara batin dan jiwa mereka, yaitu mereka meninggalkan kehidupan duniawi dan berlaku zuhud, maka dengan demikian Allah telah membersihkan tingkah-lakunya dan menerangi hatinya.

Nabi bersabda, "*Apabila cahaya (Nur) memasuki hati (seseorang) maka ia bersifat lapang dada dan terbuka*", kemudian ditanyakan kepada Rasulullah, "Apa tanda-tanda dari itu wahai Rasulullah?" Rasulullah bersabda, "*Berpaling dari rumah yang menipu (dunia) menuju rumah yang abadi (akhirat) dan bersiap-siap untuk mati sebelum kematian itu turun (datang)*."

Nabi pun telah menceritakan bahwa sesungguhnya orang yang menjauhi keduniawian maka Allah telah menerangi hatinya.

Haritsah ditanya oleh Nabi, "Apa hakikat imanmu? Ia berkata, "Aku memalingkan diriku dari dunia, maka aku melaparkan diri (berpuasa) di siang hariku, aku tidak tidur di malam hariku, sehingga seolah-olah aku melihat kepada Singgasana (*'Arsy*) Tuhanku dengan jelas, saya melihat penghuni surga saling berkunjung, melihat penghuni neraka saling memperolok."

Dikabarkan, sesungguhnya apabila orang telah berpaling dari dunia, maka Allah telah menerangi hatinya sehingga apa-apa yang tadinya tidak ada (tidak terlihat) akan disaksikannya.

Nabi bersabda, "*Sesiapa yang ingin melihat seorang hamba yang telah diterangi Allah hatinya, hendaklah ia melihat Haritsah. Sungguh, hatinya bercahaya.*"

Dan di bawah ini pun salah satu sifat yang dipunyai oleh ahli shuffah, sebagaimana firman Allah, "*Janganlah kamu bersembahyang dalam mesjid itu selama-lamanya. Sesungguh-nya mesjid yang didirikan atas dasar taqwa (mesjid Quba), sejak hari pertama adalah lebih patut kamu salat di dalamnya. Di dalam mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih,*" (QS 9: 108).

Suci lahir yaitu bersih dari segala kotoran/najis dan suci batin yaitu bersih dari kotoran/penyakit yang ada dalam hati (jiwa).

Allah juga berfirman, "*Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari mengingati Allah, dan (dari) mendirikan sembahyang, dan (dari) membayarkan zakat. mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang,*" (QS 24: 37).

Tentang kebersihan batin dan kebenaran firasat (intuisi) mereka, Abu Imamah al-Bahili meriwayatkan sabda Nabi, "*Takutlah kamu terhadap firasat (intuisi) orang Mu'min, karena sesungguhnya mereka melihat dengan cahaya (Nur) Allah.*"

Abu Bakar al-Shiddiq berkata, "Aku berkeyakinan dalam hatiku sesungguhnya orang yang mempunyai nalar (perasaan batin) adalah anak perempuan Kharijah"; sebagaimana yang telah dikemukakan. Nabi bersabda: "*Sesungguhnya kebenaran akan terucapkan (ditegakkan), di atas kata-kata 'Umar.*"

Abu Uwais al-Qarni berkata kepada Harim ibn Hayyan, ketika ia mengucapkan salam kepadanya, "Semoga keselamatan besertamu, wahai Harim ibn Hayyan!" walaupun ia bertemu sebelumnya. Kemudian ia berkata kepada Harim ibn Hayyan, "Ruhku telah mengenal ruhmu."

Abu 'Abdillah al-Anthaki berkata, "Apabila engkau bersahabat dengan orang-orang yang berlaku benar (bersih), maka binalah persahabatanmu dengan baik karen mereka adalah permata hati yang masuk ke dalam batinmu dan telah mengeluarkan rasa irihati dari perasaanmu."

Orang yang mempunyai sifat-sifat yang bersih adalah orang-orang yang batinnya suci, hatinya bersih, angan-angannya di barisan pertama (*shaff awwal*), ini semua merupakan sifat-sifat dari orang-orang yang terdahulu masuk surga.

Nabi bersabda, "*Tujuhpuluh ribu orang dari ummatku akan masuk surga tanpa hisab (melalui perhitungan/pemeriksaan).*" Kemudian Nabi memperinci mereka yang masuk surga tanpa hisab itu dengan sabdanya, "*Orang-orang yang tidak memperbudak (membeli) dan tidak diperbudak, tidak mencela dan dicela, tetapi mereka selalu bertawakkal kepada Tuhan mereka.*"

Sifat-sifat dari golongan tersebut di atas antara lain: batin mereka bersih, dada mereka lapang, hati mereka terang, pengetahuan (*ma'rifah*) mereka terhadap Tuhan benar, tidak terpengaruh oleh hal-hal lain, selalu berpegang teguh terhadap keimanan kepada Allah Yang Maha Mulia lagi Maha Tinggi, selalu

bertawakkal kepada-Nya, ridha (menerima) segala ketentuan (takdir)-Nya.

Sifat-sifat tersebut telah ada pada mereka dan bersatu dengan nama dan sebutan untuk mereka, sehingga pernyataan ini sesuai dengan asal kata pengambilan namanya. Kalaupun kata sufi (*shūfi*) ini berubah dalam lahirnya, tetapi maknanya adalah sesuai dengan kata tersebut, karena kata "*Shufi*" berasal dari kata "*Shafa*" (kesucian) dan "*Shafwah*" (pilihan) yang sebenarnya menjadi "*Shafawiyah*."

Al-Kalabadzi juga menjelaskan bahwa kata "Shufi" identik dengan kata "Ufi" yang berarti bahwa Allah mengampuni segala kesalahannya, identik dengan kata "Kufi" yang berarti Allah telah mencukupinya, dan identik dengan kata "Juzi" yang berarti Allah memberikan pahala (balasan) kepadanya; maka Allah telah memperlakukan ini semua sebagai bukti keagungan nama-Nya, dan ia terpisah daripadanya.

Abu 'Ali al-Rudzbari ketika ditanyakan kepadanya tentang sufi, ia menjawab: "Sufi ialah orang yang berpakaian bulu domba (*shûf*) dan selalu mensucikan dirinya, selalu menahan diri dari hawa nafsunya, tidak mementingkan keduniawian dan selalu bertindak sesuai dengan jalan yang diperintahkan Rasul yang terpilih."

Sahal ibn 'Abdullah al-Tustari ditanya, "Siapakah sufi itu?" Ia menjawab, "Sufi ialah orang yang selalu membersihkan dirinya dari segala kotoran (baik lahir maupun batin), selalu bertafakur (berpikir) selalu berhubungan dengan Allah dan memutuskan hubungan dengan manusia lainnya (dalam hal-hal yang tidak bermanfaat), dan selalu meninggalkan kemewahan dan kelezatan duniawi." Abu Hasan Nuri ditanya, "Apakah tasawuf (Sufisme) itu?" Ia menjawab, "Meninggalkan setiap bisikan hawa nafsu."

Al-Junaid ditanya tentang tasawuf, maka ia berkata, "Tasawuf ialah bersihnya hati dari hal-hal yang berhubungan dengan keduniawian, memutuskan kebiasaan-kebiasaan hidup manusia, memadamkan sifat-sifat buruk manusia, menjauhi tuntutan hawa nafsu, mendekati sifat-sifat keruhanian, mengkaji ilmu-ilmu hakikat, mementingkan keutamaan yang bersifat kekal, selalu memberikan nasehat kepada semua ummat, benar-benar segala perbuatannya semata-mata karena Allah, tunduk dan mengikuti Rasulullah dalam menjalankan syari'at Islam."

Yusuf ibn al-Husein berkata, "Pada setiap ummat terdapat segolongan orang-orang yang selalu membersihkan dirinya, mereka adalah wakil Allah yang tersembunyi atas makhluk ciptaan-Nya, sehingga seandainya terdapat orang-orang seperti itu pada ummat ini mereka tiada lain adalah sufi."

Seorang laki-laki bertanya kepada Sahal ibn 'Abdullah al-Tustari, "Siapakah yang berhak menjadi teman dari segolongan manusia itu?" Sahal ibn 'Abdullah al Tustari menjawab, "Segolongan sufi, sesungguhnya jumlah mereka tidak banyak mereka tidak mengingkari sesuatu, dan setiap perbuatan menurut mereka adalah *ta'wīl* (interprestasi) dan mereka selalu memaafkan kesalahan-kesalahan yang diperbuat (terjadi)."

Yusuf ibn al-Husein berkata, "Saya telah bertanya kepada Dzun-Nun, 'Siapakah yang berhak menjadi sahabat itu?' Ia menjawab, 'Orang-orang yang tidak mencampuri dan mengingkari urusanmu, tidak berubah sifatnya walaupun terdapat perubahan yang besar pada dirimu, maka sesungguhnya engkau sangat membutuhkannya dengan apa yang telah engkau ubah itu.'"

Dzun-Nun juga berkata, "Saya telah melihat seorang wanita di sebuah pantai Syam (Syria), dan saya pun bertanya kepadanya, 'Dari mana engkau datang, (semoga Allah memberkatimu).' Maka dia menjawab, 'Dari sekelompok orang-orang (kaum) yang tidak

tidur di kala kebanyakan orang-orang dalam keadaan tidur, sedang mereka dalam beribadat (berdo'a) kepada Allah dengan penuh kecemasan dan berharap.'"

Kemudian aku bertanya pula, "Dan sekarang engkau hendak kemana?" Ia pun menjawab, "Menuju kepada orang-orang yang tidak dilalaikan oleh kesibukan perniagaan (pekerjaan) dan jual-beli dari mengingat Allah"; kemudian aku berkata, "Lukiskanlah mereka untukku", kemudian ia membacakan syair:

> "Segolongan orang-orang yang hanya menghubungkan kepentingannya dengan Allah, Maka apa yang dicita-citakannya hanya tertuju kepada-Nya yang satu (Esa). Tujuan mereka tiada lain hanya Tuannya dan Majikannya (Allah). Wahai tujuan mereka yang baik hanya untuk Dia Yang Maha Esa dan Maha Abadi. Mereka tidak memperbincangkan kehidupan dunia dan kemuliaan, baik segi makanan, kelezatan, dan anak turunan. Tidak pula pakaian, perhiasan yang serba mewah, Ataupun pergi bersenang-senang keliling kota. Kecuali mereka bersegera untuk tempat tinggal terakhir (akhirat), Mendekati langkah-langkah tujuan yang sangat kekal abadi. Mereka menjelajahi padang rawa dan lembah-lembah, Dan pegunungan-pegunungan yang tinggi akan kamu temui mereka berbilang-bilang."

Selanjutnya al-Kalabadzi menerangkan pada pasal tiga puluh satu[33] bahwa ilmu-ilmu sufi adalah ilmu keadaan spiritual, dan hanya karena Allah-lah segala keberhasilan: Ketahuilah bahwasanya ilmu-ilmu dari sufi itu adalah ilmu keadaan spiritual, dan ilmu keadaan spiritual itu adalah warisan perbuatan (amal), dan ilmu keadaan spiritual ini tidak diwariskan kecuali kepada orang-orang yang berbuat baik.

Dan permulaan dari pekerjaan-pekerjaan yang baik adalah mengetahui ilmu-ilmunya, yaitu di antaranya ialah ilmu hukum-hukum syariat mulai dari ilmu ushul fikih dan cabang-cabangnya yaitu: shalat, puasa, dan segala perbuatan yang diwajibkan Allah

sampai kepada ilmu yang berhubungan dengan kemasyarakatan (mu'amalat) di antaranya yaitu: perkawinan (nikah), thalak, dan jual-beli, serta semua hal yang diwajibkan dan disunnahkan Allah sampai kepada ilmu-ilmu yang berhubungan dengan kehidupan manusia. Ilmu-ilmu ini dapat dipelajari dan dicari.

Dan yang pertama kali harus dikerjakan oleh seseorang (hamba) adalah: bersungguh-sungguh dalam mencari/mempelajari ilmu-ilmu tersebut beserta hikmah-hikmah dari ilmu itu sesuai dengan tingkat kemampuannya, setelah ia mempelajari ilmu Tauhid dan Ma'rifat (mengetahui Allah) yang berdasarkan al-Kitab (al-Qur'an) dan al-Sunnah, dan sepakat (*ijma'*) para Ulama Salaf yang shalih dari golongan ahli Sunnah Wal-Jamaah.

Dan jika Allah memperkenankannya kepada yang lebih tinggi lagi dari mempelajari ilmu-ilmu tersebut maka ia akan mendatangkan kemungkinan-kemungkinan untuk mencapainya dengan sekejap mata saja, asal saja tidak cenderung kepada pemikiran-pemikiran yang buruk. Dan apabila berpaling dari pemikiran-pemikiran buruk dengan menggunakan ilmu-ilmu yang ada padanya sehingga dari pemikiran-pemikiran yang dikehendaki dan diperdebatkannya maka mudah-mudahan ia akan beramal dengan apa yang diketahuinya.

Maka yang harus lebih dahulu dipelajarinya adalah: Ilmu yang mengetahui kehancuran/kebinasaan jiwa, ilmu ma'rifat (mengenal) jiwa, latihan kejiwaan (*riyādhah*), melatih budi pekertinya, mengetahui tipu daya musuh dan godaan-godaan dunia, dan cara-cara menghindarkannya, ilmu-ilmu ini adalah termasuk dalam ilmu hikmah (ilmu kebijaksanaan).

Dan apabila jiwa seseorang dalam keadaan tenang, bertabiat baik, menjaga diri dari berlaku buruk, mengekang hawa nafsunya, maka akan mudahlah bagi seseorang itu untuk memperbaiki budi

pekertinya, mensucikan lahiriyahnya dan batinnya, menyelesaikan segala urusannya, menghindarkan diri dari kelezatan dunia.

Dalam keadaan demikian itu maka seseorang akan dapat mengontrol pemikirannya, membersihkan hatinya, ini semua adalah termasuk *ilmu ma'rifat.*

Kemudian sesudah ilmu makrifat ini dikuasai maka seseorang akan meningkat kepada *ilmu musyāhadah* dan *mukāsyafah,* dan kedua ilmu ini termasuk dalam ilmu *isyārah,* yang khusus bagi para sufi setelah mereka mempelajari ilmu-ilmu seperti yang tersebut di atas.

Dan disebut dengan ilmu isyarat karena pembuktiannya dilakukan dengan melalui keyakinan dalam hati *(musyāhadat al-qalb)* dan diuraikan dengan getaran batin *(mukāsyafat al-asrār)* yang tidak mungkin dengan kenyataan lahir, tetapi harus dipelajari dengan pengalaman spiritual dan mistik (*ghayb*). Sehingga ilmu-ilmu ini hanya diketahui oleh orang-orang yang menjalankan pengalaman-pengalaman (pendalaman) spiritual dan mistik yang hidupnya dalam keadaan demikian.

Diriwayatkan oleh Sa'id ibn al-Musayyib dari Abu Hurairah, ia berkata bahwa Rasulullah bersabda, "*Sesungguhnya seperti halnya gerakan yang tersembunyi itu adalah sebagian dari ilmu* (isyārat), *tidak ada seorang pun yang mengetahuinya kecuali orang-orang sufi* (ahli ma'rifat billāh), *dan apabila mereka membicarakannya tidak ada orang yang mengingkarinya kecuali orang-orang yang tidak memperdulikan Allah.*"

Diceritakan dari 'Abdul Wahid ibn Zahid dengan katanya, "Saya telah bertanya kepada al-Hasan tentang ilmu batin, maka ia menjawab, Saya telah bertanya kepada Hudzaifah ibn al-Yaman tentang ilmu batin, maka ia pun telah menjawab, Saya telah menanyakan kepada Rasulullah tentang ilmu batin, maka Rasulullah pun menjawab, Saya telah menanyakan kepada Jibril tentang ilmu

batin, maka Jibril pun menjawab, Saya telah menanyakan kepada Allah tentang ilmu batin, maka Allah pun menjawab, 'Ilmu batin adalah rahasia dari kerahasiaan-Ku, Aku telah jadikan ilmu batin itu di dalam hati hamba-Ku, tidak ada seorang pun dari makhluk-Ku yang mengetahuinya.'"

Abu al-Hasan ibn Abi Dzar di dalam kitabnya *Manhaj al-Dīn* bersyair untuk al-Syibli: Ilmu Tasawuf itu tidak mempunyai batas, ia merupakan ilmu yang tertinggi, ilmu ghaib, ilmu ketuhanan. Ia mempunyai manfaat yang sangat mendalam bagi ilmu ketuhanan, secara khusus hanya diketahui oleh orang-orang yang selalu ingat kepada Allah dan ciptaan-Nya.

Kemudian pada setiap tingkatan ilmu-ilmu di atas mempunyai permulaan dan akhir, di antara permulaan dan akhir dari ilmu itu dilalui dengan bermacam-macam tingkah perbuatan spiritual (*ḥāl*), dan dalam setiap hal mempunyai isyarat, dan dalam isyarat itu pun terdapat tingkatan yang membenarkan (menetapkan) atau *itsbāt* dan yang menolak (*nafī*).

Dan bukanlah setiap yang ditolak dalam satu tingkatan (*maqām*) merupakan yang ditolak dalam tingkatan sebelumnya, begitu pula bukanlah setiap yang ditetapkan dalam satu tingkatan (*maqām*) diterima pada tingkatan (*maqām*) lainnya. Yaitu sebagaimana Nabi : "Tidak ada iman bagi orang yang tidak mempunyai sifat yang dapat dipercaya (*amānat*)."

Di sini, Nabi menolak iman bagi orang yang tidak dapat dipercaya bukan iman karena keyakinan agama, orang-orang yang mengetahui hal itu. Sehingga apabila seseorang telah dapat menempati kedudukan (keadaan) dapat dipercaya atau bahkan melebihi dari keadaan ini, maka Nabi memuliakan dan menjelaskan keadaan spiritual mereka.

Adapun orang yang belum memperhatikan terhadap keadaan spiritual para pendengarnya, tetapi para pendengarnya, telah dapat menduduki tingkatan untuk menetapkan (*itsbāt*) dan menolak (*nafi*), maka yang demikian ini diperbolehkan bagi pendengar untuk tidak berada pada tingkatan (*maqām*) itu. Dan apa yang telah ditolak oleh pembicara adalah ditetapkan pada tingkat pendengar dengan demikian maka pendengar menolak apa yang telah ditetapkan oleh ilmu sufi, sehingga ia, pendengar, telah berbuat kesalahan atau bertentangan dengan ajaran-ajaran sufi ini, bahkan tidak mempercayainya.

Kemudian para sufi pun telah memberikan istilah-istilah di dalam ilmunya yang hanya diketahui di antara mereka saja dengan mempergunakan kode (rumus), sehingga hanya dimengerti oleh golongan mereka saja dan orang-orang yang sebagai pendengar tidak mengerti karena ia tidak berada pada tingkatan tersebut.

Sehingga ada kalanya pendengar (bukan sufi), ada yang berprasangka baik atau sebaliknya mengecam para sufi, dan yang paling baik adalah meneliti kebenarannya.

Sebagian ulama mutakallimin bertanya kepada seorang sufi yang bernama Abul 'Abbas ibn 'Atha' dengan katanya, "Bagaimana pendapatmu, wahai sufi; engkau telah menciptakan istilah-istilah yang membingungkan para pendengar (bukan sufi), yaitu istilah-istilah yang melalui ucapan-ucapan lisan ataupun kebiasaan-kebiasaan. Apakah istilah-istilah itu hanya untuk membingungkan orang-orang yang bukan sufi atau karena kamu ingin menyembunyikan ajaranmu?"

Abul 'Abbas menjawab, "Apa-apa yang kami (para sufi) lakukan tiada lain karena kecemburuan kami kepada-Nya, dank arena kemuliaan-Nya atas kami, dan memang supaya golongan lain, selain para sufi, tidak akan mengerti istilah-istilah atau rumus-rumus itu, kemudian ia bersyair dengan kata-katanya:

Sesuatu yang lebih baik telah diajarkan oleh Allah dan kami,
suatu awal kebenaran hati yang telah kami rasakan.
Yang mengabarkan tentang diriku dan Dia, dari keindahannya,
atau membungkusnya dengan apa yang menutupinya.
Karena tersembunyi seseorang tidak dapat menyiarkannya,
akan rusaklah maknanya apabila sesuatu menerangkannya.
Maka seseorang tidak memahami istilah (sufi) walau sedikit pun,
kemudian ia mendatangi orang lain (sufi), maka sufi pun mengabarkannya.
Maka ia menyingkap kebodohan dan kelompoknya pun semakin tampak,
dan dipelajarilah ilmu (batin) dan pengaruh-pengaruhnya."

Sebuah syair yang lain telah kami bacakan untuknya:

Apabila seorang pemikir bertanya kepada kami (tentang ilmu batin),
maka kami akan menjawabnya dengan tanda-tanda yang misterius.
Kami mengisyaratkan dengan tanda-tanda itu sehingga ia menjadi bingung, sehingga pemikiran-pemikiran tentang ilmu batin itu tambah berkurang.
Kami menyaksikannya dan ia pun menyaksikan kami di dalam hati,
sehingga setiap kejadian berpengaruh bagi dirinya.
Ucapan-ucapan akan diketahui melalui perjalanan keadaan spiritual,
bagaikan perjalanan orang yang bijaksana yang tertimpa kemalangan.

Selanjutnya al-Kalabadzi menjelaskan pada pasal tiga puluh dua[34] tentang doktrin tentang tasawuf dengan mengatakan bahwa saya telah mendengar bahwa Abul Hasan Muhammad ibn Ahmad al-Farisi berkata: Unsur-unsur tasawuf itu ada sepuluh, yaitu:

(1) pemisahan (penjernihan) tauhid (*tajrīd al-tawhīd*),

(2) memahami pendengaran (*fahm al-simā'*),

(3) memperbaiki hubungan (*husnu'l-'usyrah*),

(4) menyenangi keutamaan (*ītsār al-ītsār*),

(5) meninggalkan usaha (*tark al-ikhtiyār*),

(6) cepat bersukacita (*sur'ah al-wajd*),

(7) membuka pemikiran (*al-kasyf'an al-khawāthir*),

(8) memperbanyak berpergian (*katsrah al-safār*),

(9) meninggalkan keuntungan/kelezatan duniawi (*tark al-ikhtisāb*),

(10) melarang penimbunan harta (*tahrīm al-ikhtiār*).

Yang dimaksud dengan "pemisahan (penjernihan) tauhid" ialah meniadakan pemikiran politeisme ataupun ateisme yang akan merusak iman seseorang kepada Allah Yang Maha Esa. "Memahami pendengar (*fahm al-sima'*)": mendengar secara hati, secara pengalaman batin (*mistik*) bukan dengan melalui ilmu saja. "Menyenangi keutamaan (*itsar al-itsar*):" hendaklah seseorang itu menghiasi dirinya dengan sifat-sifat yang utama (keutamaan), sehingga ia bersifat lebih utama dari selainnya. "Cepat bersukacita (*sur'ah al-wajd*)." Hendaknya getaran batin seseorang selalu dipengaruhi oleh kecintaan terhadap Allah dan tidak dipengaruhi oleh ajakan-ajakan jahat terhadap-Nya.

Tentang "membuka pemikiran (*al-kasyf'an al-khawāthir*),"[35] al-Kalabadzi menulis, hendaklah seseorang itu meneliti apa-apa yang timbul dalam hatinya, mengikuti yang benar dan membuang jauh-jauh pemikiran yang tidak benar. "Memperbanyak berpergian/perjalanan (*katsrah al-safar*): seseorang memperbanyak perjalanan untuk menyaksikan kejadian-kejadian yang ada di bumi dan

langit, sebagaimana firman Allah, "*Dan apakah mereka tidak Mengadakan perjalanan di muka bumi dan memperhatikan bagaimana akibat (yang diderita) oleh orang-orang sebelum mereka? orang-orang itu adalah lebihkuat dari mereka (sendiri) dan telah mengolah bumi (tanah) serta memakmurkannya lebih banyak dari apa yang telah mereka makmurkan. dan telah datang kepada mereka Rasul-rasul mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata. Maka Allah sekali-kali tidak Berlaku zalim kepada mereka, akan tetapi merekalah yang Berlaku zalim kepada diri sendiri,*" (QS 30: 9).

Selanjutnya Allah Swt. berfirman: "*Katakanlah: Berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian Allah menjadikannya sekali lagi. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu,*" (QS 29: 20).

"Katakanlah: 'Berjalanlah di (muka) bumi'..." dalam firman Allah tersebut di atas adalah untuk menjelaskan bahwa berjalan di muka bumi itu hendaklah disertai cahaya pengetahuan (makrifat), bukan dengan kepicikan, sehingga hilang (putus) hal-hal yang bersifat kebendaan (materialisme), juga demi untuk melatih jiwa, meninggalkan kelezatan duniawi dan menanamkan rasa bertawakkal. Dan "melarang mencegah kehinaan (*tahrīm al-idkhar*)" berlaku di dalam menjalankan keadaan/pengalaman spiritual bukan di dalam kewajiban ilmu. Ketika seorang pengikut sufi meninggal dunia, ia meninggalkan uang satu dinar, mengenai hal ini Rasulullah bersabda, "Bakarlah uang itu."

Masih terkait dengan doktrin tentang tasawuf, pada pasal tiga puluh empat,[36] al-Kalabadzi masih membahasnya dan mengkaitkannya dengan keberadaannya dengan Allah. Al-Junaid berkata, "Tasawuf adalah menjaga waktu (dapat menggunakan waktu), juga seseorang tidak berbuat di luar kemampuannya, tidak menyetujui sesuatu kecuali dari Allah, tidak menyertakan perbuatan-perbuatan lain selain waktunya." Ibnu 'Atha' berkata, "Tasawuf ialah bersukacita dengan Allah." Abu Ya'qub al-Susi, "Sufi ialah

orang yang tidak merasa sukar dengan hal-hal yang terjadi pada dirinya dan tidak mengikuti keinginan hawa nafsunya."

Seseorang bertanya kepada al-Junaid, "Apakah tasawuf itu?." Ia menjawab, "Tasawuf itu ialah bersatunya hati seseorang dengan Yang Maha Benar (Allah), dan hal ini tidak bisa dicapai kecuali dengan menghilangkan keinginan-keinginan hawa nafsu demi untuk menguatkan jiwa dan berada bersama Yang Maha Benar (Allah)."

Al-Syibli ditanya, "Mengapa seorang sufi disebut Sufiyah?" Ia menjawab, "Seseorang disebut Sufi karena pada diri orang itu terdapat tanda-tanda dan sifat-sifat sufi, apabila pada diri seseorang itu tidak terdapat tanda-tanda dan sifat-sifat sufi maka ia tidak berhak mendapat sebutan sufi, karena ia mengingkari tanda-tanda dan sifat-sifat sufi." Abu Yazid berkata, "Sufiyah ialah anak-anak yang berada dipangkuan Yang Maha Benar (Allah)."

Abu 'Abdullah al-Nabaji berkata, "Tasawuf itu umpama penyakit tumor yang berada pada perut seseorang, di mana pada tingkat awal si penderita selalu mengigau, tetapi apabila penyakitnya ini telah lama bersemayam pada diri si penderita maka si penderita akan membisu (diam). Begitu pula sufi, pada awalnya ia akan selalu menyertakan kedudukannya, tetapi kemudian setelah ia berjalan dengan ilmu spiritualnya, dan kerahasiaan yang Ghaib disingkapkan kepadanya, maka ia akan merasa bingung dan berdiam diri."

Al-Nuri ditanya tentang tasawuf, maka ia menjawab, "Tasawuf ialah mencari pengalaman spiritual dengan mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa." Seterusnya ia pun ditanya, "Bagaimana karakter (akhlak) mereka?" Ia menjawab, "Mereka berusaha menggembirakan orang lain, dengan berusaha membantu meringankan beban yang ada pada orang lain tersebut. Sebagaimana dinyatakan firman Allah, *'Jadilah Engkau Pemaaf dan suruhlah*

orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh,' (QS 7:199)."

Yang dimaksudkan dengan "mencari pengalaman spiritual" adalah menyatakan keadaan spiritualnya sendiri bukan keadaan spiritual selainnya. Dan "Mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa" ialah keadaan spiritualnya akan membawa kepada keadaan dirinya di sisi Allah, bukan pada keadaan selainnya.

Al-Kalabadzi kemudian menukilkan sebuah syair dari al-Nuri:

Seseorang telah membingungkan diriku dari mengikuti pengalaman (keadaan spiritual) dengan keadaannya.

Bagaimana seseorang yang tidak sependapat dengan perkataannya bisa diikuti.

Tidaklah orang yang mendakwakan keadaan spiritual mesti dibenarkan, sebelum orang yang ahli dalam keadaan spiritual membenarkannya.

Selanjutnya al-Kalabadzi menerangkan sebagian maqam (*maqām*) keadaan spiritual sufi berdasarkan pendapat-pendapat golongannya, pendapat-pendapat pemimpin (syekh) mereka, bukan berdasarkan kode-kode (rumus-rumus) yang sukar dipahami atau dengan tanda-tanda (*isyārāt*) yang mendalam. Dan mengenai *maqāmat* ini, al-Kalabadzi membahas antara lain tentang taubat, zuhud, sabar, fakir, rendah hati, takut, taqwa, ikhlas, syukur, tawakkal, ridho, yakin, dan dzikir.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 12. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, di- terjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. xi. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xi.

2 Al-Kalabadzi pengarang *al-Ta'arruf* mestinya tidak boleh dikacaukan dengan orang lain karena namanya sama, ahli hadis termasyhur Abu Nasr Ahmad b. Muhammad al-Kalabadzi, pengarang sebuah kamus riwayat hidup para ahli yang dikutip dalam *Shahih* karya Bukhari, lihat Ibn al-'Imad, *Syadzarat al-Dzahab* (Kairo, 1350-1931), III, hlm. 151. Lihat Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 12. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xi. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xi.

3 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of California, 1975), hlm. 85.

4 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 9.

Sigla:

M – *Tasawuf* Kairo 66 M, tahun 779/1377.

N – Koleksi Nicholson, tidak lengkap dan tak bertanggal.

Q – *Tasawuf* Kairo 170 M, tahun 787/1385.

T – *Tasawuf* Timur Pasya 266, tak bertanggal.

Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry (Cambridge University Press, 1989), hlm. ix. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1966), hlm. viii.

5 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 9-10. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry, terbitan Cambridge, hlm. ix. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry, terbitan Lahore, hlm. ix-ix.

6 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 10. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, di-terjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. ix. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. ix.

7 Ahmad Mahdavi Damghani ,"Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic," dalam *The Heritage of Sufism* by Leonard Lewisohn, volume I (Oxford : Oneworld, 1999), hlm. 33.

8 Sara Sviri "Hakim Tirmidzi and the Malamati Movement" dalam *The Heritage of Sufism*, volume I by Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), hlm. 593.

9 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 13. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. xiii. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xii.

10 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 14. Terbitan Kairo untuk tahun 1352/1934, hlm. 10, 28, 51, dsb. Uraian Qunawi juga dikutip, hlm. 86, 91. Suyuti tidak menyebut Kalabadzi dengan namanya, melainkan *Sahib al-Ta'arruf*. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xii. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry, terbitan Lahore, hlm. xii.

11 Apendiks dari *Essey sur les origins du lexique technique* (Paris, 1922). Lihat al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 14. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xiii. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xiii.

12 Seyyed Hossein Nasr, "Sufism and Spirituality in Persia," dalam *Islamic Spirituality* (New York: A Crossroad Publishing Company, 1997), hlm. 207.

13 Seyyed Hossein Nasr dan J. Matini, "Persian Literature," dalam *Islamic Spirituality* (New York: A Crossroad Publishing Company, 1997), hlm. 332.

14 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 14.

15 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 143.

16 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 172.

17 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hlm. 348.

18 Michael A. Sells dan Carl W. Ernst, *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press,1996), hlm. 196.

19 Sells dan Ernst, *Early Islamic Mysticism*,1996), hlm. 306.

20 Judul yang lengkap bisa diterjemahkan, "Suatu Pencarian atas Ajaran Sufi Sejati." Lihat al-Kalabadzi *Ajaran-Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 16. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xv. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xv.

21 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 16-17."Ditakdirkan untuk melintasi masa hidup kami, bahwa umat ini akan terpecah menjadi tujuh puluh

sekte; dari semua itu hanya satu yang ada di jalan yang selamat, sedang sisanya hanya Tuhan yang tahu. Kini aku tidak akan berhenti, tak sekejap pun dalam hidupku, untuk merenungkan dengan sungguh-sungguh pertikaian-pertikaian yang ke dalamnya umat ini telah jatuh, dan untuk mencari jalan yang lapang dan benar; dan dari situ aku mencari teori dan penerapan sekaligus, serta mencari petunjuk ke jalan menuju dunia yang akan datang pada arah yang dilewati oleh para ahli teologi. Lebih-lebih, aku telah mempelajari banyak doktrin Tuhan yang Mahatinggi, dengan penafsiran para ahli hukum, dan memikirkan keadaan yang beragam dari umat ini, serta merenungkan bermacam-macam doktrin dan fatwa. Dari semua ini aku telah memahaminya sebanyak yang diharuskan atas diriku untuk memahaminya; dan aku melihat bahwa perbedaan mereka itu bak laut dalam, yang banyak orang telah tenggelam di dalamnya dan hanya sedikit saja diantaranya yang bisa menyelamatkan diri; dan aku melihat setiap kelompok dari mereka menegaskan bahwa keselamatan akan mereka temukan kalau orang-orang mengikuti mereka, dan yang menentang mereka akan musnah." Bagian ini, seperti yang ditunjukkan oleh Massignon (*Essei*, hlm. 216) mengingatkan pada *Munqidz* karya Ghazali. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xvi. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xv.

22 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 17. Lihat juga, *The Doctrine of the Sufis*, di-terjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xvii. Lihat juga *The Doctrin of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xvi.

23 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 18.

24 Al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 18.

25 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 18. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, di-terjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. xvii. *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xvii.

26 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 18. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, di-terjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xvii. *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf; 1966), hlm. xvii.

27 Al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 18. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, di-terjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. Xvii. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xvii.

28 Al-Kalabadzi , *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 19. "Kharraz disebut sebagai Lidah Tasawuf." Pernyataan ini diulang kembali oleh Aththar, *Tadzkirat al-Awliyā*, II, hlm. 40. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. xvii. *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xvii.

29 Al-Kalabadzi , *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 19. Kisah ini diceritakan juga oleh Asakir (*al-Tarīkh al-Kabīr*, hlm. 431) dan Aththar, hlm. 42). Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. xviii. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xvii.

30 Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 19. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Cambridge, hlm. xviii. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. xvii.

31 Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tashawwuf* (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 2004), hlm. 21-26 Lihat juga al-Kalabadzi, *Ajaran-Ajaran Sufi*, Terj. Nasir Yusuf (Bandung: Pustaka, 1980), 1-10

32 Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf*, hlm. 22. Begitu juga dalam bahasa Parsi. Lihat Al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 26. Lihat juga *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry Terbitan Cambridge, hlm. 6. *The Doctrine of the Sufis*, diterjemahkan oleh A.J. Arberry terbitan Lahore, hlm. 6.

33 Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf*, hlm. 86-89. Lihat al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 104-109.

34 Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf*, hlm. 89-90. Lihat al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 110-111.

35 Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf*, hlm. 90-91 pasal 33. Lihat al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 112.

36 Al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf*, hlm. 91-92. Lihat al-Kalabadzi *Ajaran Kaum Sufi*, hlm. 113-115.

Qūt Al-Qulūb
Abu Thalib Al-Makki

Yunasril Ali

Latar Belakang Penulisan

Qūt al-Qulūb ("Santapan Hati"), lengkapnya adalah *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb* (Santapan Hati dalam hubungan [dengan] sang Kekasih), terdiri atas dua jilid[1] yang mengandung 48 fasal. Karya ini ditulis Abu Thalib al-Makki (nama lengkapnya: Syekh Abu Thalib Muhammad ibn Ali ibn 'Athiyyah al-Haritsi al-Makki (w. 386/996). Al-Makki berguru kepada Muhammad ibn Salim (w. 297/909), yang kepada namanya dinisbatkan mazhab pemikiran Salimiah. Muhammad ibn Salim sendiri dikenal sebagai salah seorang murid Sahl al-Tustari (w. 282/896),[2] sementara al-Tustari adalah murid Sufyan al-Tsauri (w. 161/778),[3] yang hidup pada Periode Gerakan Zuhud (sekitar abad ke-2 dan ke-2 H), sebelum kemunculan tasawuf sebagai suatu disiplin keilmuan yang mandiri. Dengan demikian, al-Makki, di samping sebagai aufi yang mempraktikkan kehidupan tasawuf, juga sebagai teoretikus yang menuangkan tasawuf secara tertulis.

Karya tulis yang diwariskan al-Makki hanya dua: *Qūt al-Qulūb* dan *'Ilm al-Qulūb*. Hanya saja *'Ilm al-Qulūb* kalah popular oleh *Qūt al-Qulūb*, karena memang *Qūt al-Qulūb* ditulis untuk kalangan

umum, sementara *'Ilm al-Qulūb* untuk para elit.[4] Sesungguhnya *Qūt al-Qulūb* bukan satu-satunya judul yang diberikan al-Makki untuk bukunya itu; judul lain yang dipakai oleh penulisnya untuk karya yang sama ialah *Tharīq al-Murīd al-Mūshil ilā Maqām al-Tawḥīd* (Jalan Murid Menuju Makam Tawhid). Al-Taftazani, seorang peneliti dan penulis tasawuf, mengungkapkan bahwa judul kedua lebih dahulu muncul dari judul pertama.[5] Tetapi judul kedua menjadi lebih populer dari judul pertama, seperti terlihat pada penerbitan yang dilakukan oleh banyak penerbit.

Al-Makki tidak pernah menyebut secara eksplisit latar belakang dan tujuan penulisan karyanya ini. Demikian juga, kapan penulisan buku ini dimulai dan kapan rampungnya tidak pernah disinggung oleh penulis. Kelihatannya al-Makki tidak banyak berkomentar tentang karyanya itu, baik di bagian awal maupun akhir, seperti yang lazim dilakukan oleh para penulis klasik lain. Mungkin al-Makki tidak menganggap penting berkomentar menyangkut penulisan karyanya ketimbang penyampaian isinya untuk bisa dipahami para pembacanya, terutama para peminat jalan irfan. Sekalipun demikian, latar belakang dan proses penulisan itu tidak semuanya dalam kegelapan, karena kita masih bisa menulusurinya melalui perjalanan hidup penulisnya dan dari indikasi judul yang dipilihnya. Jika dilihat sisi pertama, biografi al-Makki adalah cukup terang. Dia memiliki silsilah guru tasawuf yang bersambung, dimulai dari gurunya, Muhammad ibn Salim, Sahl al-Tustari, dan Sufyan al-Tsawri. Setelah ditinggal oleh gurunya, kepadanyalah tumpuan bimbingan para murid. Dia membimbing murid-muridnya dengan penuh kesabaran dan ketulusan, sehingga untuk membantu mereka dalam menapaki jalan spiritual ini dia menyiapkan sebuah naskah tertulis, yang ia beri judul *Tharīq al-Murīd al-Mūshil ilā Maqām al-Tawḥīd*. Dari judul itu tersirat latar belakang penulisan karya ini, yaitu untuk

membantu murid sufisme dalam menapaki perjalanan spiritual menuju makam Tawhid sebagai puncak capaian spiritual. Tidak hanya itu, dari judul itu diketahui pula bahwa murid dibimbing secara individual. Ini terlihat dari kosa kata "*murīd*"[6] (bentuk jamaknya: *murīdūn*) yang menggunakan kata bentuk tunggal, yang menyiratkan bahwa murid dibimbing secara individual, bukan secara kelompok. Bimbingan secara individual ini dilakukan karena ada perbedaan kemampuan atau kesiapan spiritual *(isti`dād)* yang dimiliki masing-masing murid, sehingga memerlukan bimbingan yang berbeda antara satu dan yang lain. Tentu saja bimbingan seperti ini lebih sukar dari bimbingan secara kelompok, karena akan lebih banyak menghabiskan waktu dan tenaga. Karena itu, al-Makki berupaya membantu murid-muridnya dengan naskah tertulis untuk mempermudah mereka dalam belajar dan menapaki jalan spiritual ini.

Memperkuat judul pertama, al-Makki memberikan judul kedua untuk karyanya itu, yakni *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb* (Perbekalan Hati dalam Berhubungan [dengan] Sang Kekasih). Jika dari judul pertama terkesan bahwa karya ini dipersiapkan untuk murid-muridnya, namun penguatan judul pertama dengan judul kedua mengindikasikan bahwa al-Makki ingin memperluas akses penggunaan karya ini, bukan hanya dipakai di lingkungan para muridnya saja, tetapi dapat pula digunakan oleh para peminat jalan spiritual secara umum agar bisa meraih cinta Sang Maha Kekasih.

Apabila kita memerhatikan kandungan karya tersebut, terlihat bahwa yang menjadi fokus penulis adalah memberikan pengetahuan tasawuf praktis kepada murid. Dimulai dari amal ibadah praktis sehari-hari (tasawuf *'ubūdī*), seperti salat, zakat, puasa, haji, cara bersahabat, cara menata rumah tangga, cara menentukan halal-haram, dan cara mencari rezki yang halal; lalu

dilanjutkan dengan sikap batin dalam mendekatkan diri kepada Allah (tasawuf *akhlāqī*) yang berupa *maqāmāt* (makam-makam [spiritual). Dan bimbingan ini akan berlanjut kepada pengetahuan teoretis yang dipaparkan Abu Thalib al-Makki pada karyanya yang lain, yakni *'Ilm al-Qulūb*.

Qūt al-Qulūb, yang menurut al-Taftazani, tadinya diberi judul oleh penulisnya dengan *Tharīq al-Murīd al-Mūshil ilā Maqām al-Tawḥīd*[7] menggambarkan bagaimana si penulis menggariskan sebuah jalan bagi para murid Sufisme untuk bisa sampai kepada makam tertinggi dalam tasawuf, yakni *Maqām al-Tawḥīd* yang identik dengan *Waḥdat al-Syuhūd* (Kesatuan Penyaksian). Karena itu, karya al-Makki ini merupakan buku praktis dalam membimbing para murid Sufisme dalam menapaki jalan spiritual. Bagaimana pun, sebagai seorang yang banyak menguasai ilmu kalam dan hadis, tutur Arberry, karya al-Makki ini berupaya membuktikan keabsahan doktrin dan praktik tasawuf, sehingga karyanya itu banyak mengandung argumentasi-argumentasi yang hati-hati dan lebih sedikit mengemukakan kutipan berupa ucapan-ucapan ganjil para sufi.[8]

Sumber dan Tokoh Yang Mempengaruhi

Kehadiran suatu karya tulis atau lain tidak lepas dari suasana historis yang melingkupinya. Demikian pula dengan kehadiran kitab *Qūt al-Qulūb*. Di samping kreasi orisinal penulisnya, karya ini tidak bisa lepas dari warna dan suasana kehidupan dan pemikiran yang tumbuh di sekitarnya. Seperti telah dirunut di atas bahwa dalam silsilah guru yang melahirkan al-Makki terdapat nama-nama besar guru sufi dan teolog, seumpama al-Tustari dan Muhammad ibn Salim. Al-Tustari tak diragukan lagi merupakan orang pertama yang berbicara tentang *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* (Realitas Muhammad) atau *Nūr Muḥammad* (Nur Muhammad).[9]

Tidak hanya itu, al-Tustari juga mewariskan sebuah tafsir yang bercorak sufi.[10] Hal lain yang banyak dibicarakannya adalah tentang psikologi sufi dan makrifat (*gnosis*).[11] Al-Makki sering sekali mengutip dari al-Tustari tentang berbagai ajaran tasawuf,[12] dan sering menyebut guru dari gurunya itu dengan ungkapan pujian, seperti '*Ālimunā* (Orang alim kita),[13] *Imāmunā* (Imam, pemuka kita),[14] "*Syaykhu Syaykhinā*" (Syekh [dari] Syekh kita);[15] atau dengan pujian, "Guru Sahl kita yang baik" dan "Syekh Abu Muhammad yang baik."[16] Ungkapan demikian mengindikasikan bahwa di mata penulis, al-Tustari adalah seorang pembimbing ruhani yang terhormat dan berwibawa.

Selain Sahl, Muhammad ibn Salim tak kalah pentingnya bagi al-Makki sebagai pelita dan penunjuk jalan yang benderang, sehingga karena itu dia disebut-sebut sebagai pengikut aliran Salimiyah.[17] Sebagai guru langsung al-Makki, Muhammad ibn Salim sudah tentu dianggap lebih banyak menjadi sumber *Qūt al-Qulūb*. Akan tetapi, jika kita melihat kutipan-kutipan al-Makki dalam karyanya itu, ternyata perkiraan kita meleset, justru ia lebih banyak mengutip al-Tustari daripada Muhammad ibn Salim. Ini mungkin karena yang terakhir lebih banyak menumpahkan pemikirannya kepada ilmu kalam daripada kepada tasawuf. Ajaran tasawuf Muhammad ibn Salim (aliran Salimiyah), antara lain dalam ajaran tentang tawakal, di mana dia terlihat agak ekstrem, ajarannya lebih dekat kepada aliran Nihilisme (*Salbiyyah*). Bagi kelompok ini, orang yang mampu bertawakal penuh, tidak dibolehkan berusaha, dan harus menerima apa yang telah disiapkan Allah untuknya. Hanya saja bagi yang belum mencapai makam itu dibolehkan berusaha sekedar memenuhi kebutuhan primer, dan bagi pemula dalam menempuh jalan sufi dibolehkan mencari penghidupan.[18] Pandangan Ibn Salim yang demikian justru bertolak-belakang dengan al-Makki. Bagi al-Makki, mencari

rezki yang halal adalah suatu kewajiban,[19] sementara bertawakal kepada Tuhan dalam berusaha merupakan kewajiban yang lain.[20] Di sini, al-Makki lebih dekat kepada al-Tustari, yang mewajibkan berusaha dan sekaligus bertawakal,[21] daripada kepada Muhammad ibn Salim.

Jika ditelisik lebih jauh, al-Makki terlihat lebih leluasa dalam menggunakan sumber-sumber dan menampung tokoh-tokoh sufi periode sebelumnya. Ini terlihat pada kutipan-kutipannya yang sarat dengan ucapan-ucapan para pendahulunya itu. Damghani telah melakukan penelitian yang signifikan tentang ini. Dalam telusurannya, ia menemukan pengutipan-pengutipan yang dilakukan al-Makki dari Bisyr al-Hafi (w. 227/841) sebanyak 40 kali, Ibrahim ibn Adham (w. 165/782) 15 kali, Yahya ibn Mu'adz al-Razi (w. 258/871) 14 kali, Ibrahim al-Khawwash (w. 291/904) 13 kali, Abu Yazid al-Busthami (261/875) 12 kali; tidak kurang 10 kali dari Syaqiq al-Balkhi (w. 194/810), Salman al-Farisi (36/656), Habib al-'Ajami (w. 120/738), Hatim al-Ashamm (w. 237/852), Abu Hafsh al-Haddad (w. 265/878), Abu Sahl al-Busyanji (w. 348/959), Abu Turab al-Nakhsyabi (w. 245/859), dan Muhammad ibn Yusuf al-Isfahani (w. 184/783).[22]

Pengenalannya yang luas terhadap para sufi sebelumnya membuat pembahasan *Qūt al-Qulūb* kelihatan lebih komprehensif dan elegan. Sekalipun karya ini adalah karya yang disajikan untuk pelajaran permulaan dalam tasawuf, kandungannya memberikan pengetahuan yang cukup luas bagi sufi *mubtadi'* (pemula). Sekalipun demikian, pengaruh al-Tustari tetap merupakan yang paling dominan dalam pemikiran dan kehidupan spiritual al-Makki.

Karakteristik

Jika dibanding dengan karya-karya tasawuf semasanya, *Qūt al-Qulūb* bisa dianggap karya paling besar dan lengkap tentang Sufisme. Baldick memandangnya sebagai karya besar tentang kesalehan konvensional,[23] karena di dalamnya dapat ditemukan berbagai pedoman dalam menjalani kehidupan sufi secara praktis. Arberry memandangnya sebagai upaya pertama yang berhasil dalam membangun gagasan menyeluruh tentang tasawuf ortodoks.[24] Jika ditelisik kajian-kajian yang dipaparkan al-Makki dalam karyanya ini kita akan menemukan hampir semua kandungan tasawuf secara lengkap yang bertujuan membimbing para murid Sufisme menjadi orang saleh, dan memang inilah tujuan tasawuf pada awal kemunculannya, yang telah melahirkan banyak wali sufi.[25]

Jika karya-karya Sufisme pada masa awal ini banyak bicara tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* dan hampir semuanya menuturkan tentang dua pokok ajaran Sufisme itu, *Qūt al-Qulūb* memiliki nilai lebih karena di dalamnya ditulis juga tentang bab-bab ibadah lahiriah-praktis, dan tentu saja dengan bobot analisis aufinya. Karena itu, Arberry sekali lagi mengomentari karya ini sebagai karya yang mengingatkan kita kepada buku-buku fikih.[26] Dan memang pada bab-bab yang membicarakan materi ibadah karya ini persis seperti kitab fikih, hanya saja ibadah yang disajikan dalam fikih terbatas membicarakan kelengkapan persyaratan-persyaratan dan rukun-rukun lahiriahnya serta keabsahan atau batalnya suatu amal, sedangkan dalam *Qūt al-Qulūb* ditambahkan dengan pembicaraan tentang muatan batin dari amal ibadah. Contoh, ketika membicarakan tentang salat, al-Makki menambahkan pembicaraan tentang kehadiran hati dalam salat. Baginya, salat bukan hanya sebatas ritual formal yang menjadikan seseorang sah sebagai Muslim, tetapi lebih dari itu

salat merupakan media penghubung antara hamba dan Tuhannya, yang akan mengantarkan hamba lebih dekat kepada Tuhan. Oleh sebab itu, salat tidak cukup dengan elemen-elemen lahiriah berupa berdiri tegak, rukuk, dan sujud, tetapi harus dilengkapi dengan elemen batin, seperti kehadiran hati dalam salat.[27]

Jadi, dari sisi ini, *Qūt al-Qulūb* bisa dinamai sebagai kitab fikih-sufi atau kitab tasawuf-fiqhi, karena menggabungkan antara teks-teks eksoterik fikih dengan analisis esoterik tasawuf. Corak seperti ini, untuk masanya, merupakan karakteristik khas yang dimiliki oleh *Qūt al-Qulūb* sebagai buku panduan spiritual bagi para peminat jalan menuju hadirat Tuhan. Metode seperti ini selanjutkan diikuti oleh *Ihyā' `Ulūm al-Dīn* al-Ghazali dan *al-Ghunyah* Abdul Qadir al-Jilani.

Al-Makki memilih metode penggabungan seperti ini bukan tanpa alasan. Setidaknya ada dua alasan yang melatarbelakangi al-Makki memilih menggabungkan metode analisis tasawuf dan fikih dalam karyanya ini. *Pertama*, ada semacam elaborasi bahwa agama bukan semata-mata ajaran tentang tindakan lahiriah, tetapi juga berupa penataan batin. Jadi, kesempurnaan agama adalah gabungan antara aspek lahiriah dan aspek batiniah. Aturan-aturan tentang tindakan lahiriah identik dengan syariat (*syarī`ah*), sementara yang menyangkut batiniahnya identik dengan hakekat (*ḥaqīqah*). Kedua dimensi ajaran Islam ini tidak bisa terpisah satu sama lain. Dari itu, muncullah ungkapan-ungkapan yang menggambarkan keterpaduan antara dua dimensi itu, seperti: *Al-Ḥaqīqah bilā syarī'ah bāthilah wa al-syarī'ah bilā ḥaqīqah 'āthilah* (Hakekat tanpa syariat batal; dan syariat tanpa hakekat kosong).[28]

Kedua, menjelang abad ke-4/11, tasawuf telah menyebar di seluruh bagian dunia Muslim. Dalam waktu yang sama terjadi persaingan yang ketat dan bahkan sampai pada tingkat pertikaian antara para ahli fikih dan tasawuf, yang mengakibatkan hukuman

mati atas al-Hallaj (w. 309/913). Peristiwa itu mengindikasikan kepicikan eksoterisme dan kekejaman yang dilakukan para pengusungnya. Tentu saja sikap demikian, di samping menggambarkan ekskslusivisme yang tidak memiliki kemandirian juga telah menimbulkan pemiskinan dan bahkan pemunahan terhadap khazanah spiritual Islam. Atas dasar itu, al-Makki menulis *Qūt al-Qulūb* sebagai upaya menciptakan rekonsiliasi antara fikih dan tasawuf. Menurut Victor Danner, *Qūt al-Qulūb* muncul di tengah-tengah kecamuk dua kubu yang bersebelahan, sementara umat dalam kebingungan, yang memunculkan upaya rekonsiliasi. *Qūt al-Qulūb* muncul dalam suasana demikian, dan sejak itu karya al-Makki ini menjadi popular, yang beredar tidak hanya di kalangan sufi, tetapi juga di tengah-tengah orang-orang Muslim yang saleh.[29]

Selain itu, *Qūt al-Qulūb* berbeda dengan karya-karya tasawuf sezamannya yang cenderung hanya menyajikan ajaran-ajaran spiritual yang bersifat individual dalam pendekatan diri kepada Tuhan. *Qūt al-Qulūb*, sebagai karya yang lebih luas dalam membimbing umat untuk mendekati Tuhan, tidak hanya berkutat pada ajaran-ajaran spiritual yang individual, tetapi juga menampilkan cara-cara hidup keduniaan secara sosial-komunal. Dalam karya itu dibicarakan pula masalah-masalah tentang kiat-kiat hidup berumah-tangga,[30] cara bergaul dalam masyarakat,[31] dan bagaimana mencari rezki yang halal dan menghindari yang haram.[32] Dengan menampilkan bagaimana kiat-kiat hidup keduniaan itu terlihat bahwa al-Makki tidak mengidentikkan tasawuf hanya sebagai ajaran asketisme dan kontemplasi yang jauh dari kehidupan masyarakat, tetapi sebagai ajaran spiritual yang mengajarkan cara berjuang di tengah-tengah khalayak untuk lebih dekat kepada Tuhan. Mungkin dari sisi ini pula karya ini menjadi lebih cepat diserap oleh khalayak umum.

Ajaran seperti demikian tidak terlepas dari realitas sejarah, ketika pada satu sisi ada komunitas fikih yang cenderung kepada kehidupan formal-duniawi, yang cenderung mengabaikan kesalehan individual, sementara di sisi lain ada komunitas sufi yang cenderung berlebihan kepada kesalehan individual-ukhrawi, al-Makki berupaya merekonsiliasi dua komunitas yang berseberangan itu. Baginya, kedua komunitas itu mewakili dua dimensi ajaran Islam, dimensi eksoterik dan esoterik. Kedua dimensi ajaran itu bukanlah harus dipisah secara *vis a vis*, tetapi justru harus disatukan dalam satu kesatuan yang utuh. Jika salah satu dari dua dimensi ajaran Islam ini ditonjolkan sementara yang lain diabaikan, maka secara praktis keislaman seseorang tidak dapat mencapai kesempurnaannya. Keislaman akan sempurna bila dimensi lahiriah diisi oleh dimensi batiniah secara seimbang. Penyeimbangan inilah yang ditampilkan al-Makki dalam *Qūt al-Qulūb*.

Masih bersumber dari latar belakang yang sama, *Qūt al-Qulūb* memiliki karakter sendiri dalam menampilkan dua wajah Islam itu. Jika terdapat karya-karya tasawuf yang mengutip ucapan-ucapan ganjil (*syathaḥāt*) sufi tertentu atau menggunakan bahasa-bahasa simbolik untuk mengekspresikan puncak pengalaman spiritual, maka karya al-Makki ini kelihatan berupaya menjauhkan diri dari menggunakan hal-hal seperti itu. Upaya demikian tidak lain adalah untuk melapangkan jalan bagi terciptanya rekonsiliasi antara dua kubu yang berseberangan tadi. *Syathaḥāt* memang merupakan ungkapan spontan yang bersumber dari pengalaman spiritual yang sukar dipahami umum, sehingga al-Ghazali yang sehaluan dengan al-Makki memandang ungkapan-ungkapan seperti itu tidak layak menjadi konsumsi publik.[33] Agaknya, bertolak dari pandangan yang sama, al-Makki menghindari mengutip ungkapan-ungkapan dalam bentuk *syathaḥāt* itu. Dengan menjauhi itu, *Qūt al-Qulūb*

tidak dicurigai oleh para fukaha sebagai kitab yang menyesatkan, sehingga melapangkan jalan untuk tercapainya rekonsiliasi antara para ulama fikih yang ekstrem dengan para sufi.

Masih berhubungan dengan karakter demikian, al-Makki—sebagaimana dikatakan Baldick—tidak menonjolkan kecenderungan mazhabnya dalam menuturkan berbagai permasalahan,[34] terutama fikih, tetapi lebih mengajak khalayak untuk kembali kepada amaliah para salaf yang masih sederhana dan tak berbelit-belit.[35] Meskipun demikian, kecenderungan kepada mazhab Sunni menyangkut kalam merupakan hal yang umum berlaku bagi kitab yang disediakan secara konvensional untuk bacaan khalayak umum,[36] yang pada waktu itu didominasi kaum Sunni.

Proses Penyebarannya

Suatu realitas sosial-psikologis bahwa tingkat berfikir dan tingkat pengalaman spiritual manusia tidak menunjukkan *level* yang setara, tetapi senantiasa bertingkat-tingkat. Karena itu, dalam tasawuf—didasarkan atas pengalaman para guru sufi—dilakukan pula penjenjangan terhadap para murid. Pada umumnya, para murid sufi dibagi menjadi tiga peringkat. *Pertama,* peringkat pemula *(mubtadi')*, yaitu orang yang baru mulai masuk dunia tasawuf yang masih dikuasai oleh hawa-nafsu dan di hatinya masih bersarang sifat-sifat tercela, seperti riya, *`ujub* (terpesona terhadap diri sendiri), *ghadlab* (marah), dan sebagainya. *Kedua*, peringkat menengah (*mutawassith*), yaitu orang yang telah dibukakan hatinya oleh Allah untuk menerima cahaya iman dan esensi takwa. *Ketiga*, peringkat lanjut (*muntahī*), yakni orang yang telah suci hatinya, sehingga Allah bukakan baginya ilmu hakikat dan dapat meraih *ma`rifah* (*gnosis*). Biasanya, mulai dari peringkat pemula sampai seterusnya, jumlah murid semakin berkurang, sehingga hierarki di atas semakin mengerucut. Masing-masing

peringkat itu memiliki kekhususan-kekhususan tertentu dalam pengajaran maupun pelatihan spiritual yang dilaksanakan secara ketat. Seseorang yang baru berada pada peringkat pemula belum bisa masuk ke peringkat menengah sebelum ada izin dari syekh *mursyid* (pembimbing ruhani). Karena itu, ketika berada dalam peringkat tadi, *sālik* (penempuh jalan ruhani) diajar dan dilatih oleh syekh sesuai dengan ketentuan-ketentuan kurikulum dan formula zikir yang ada di tingkat tersebut. Kitab *Qūt al-Qulūb* biasa ditempatkan sebagai bacaan murid peringkat pemula, dan kelihatannya beredar dalam hampir semua tarekat besar, setara dengan karya-karya al-Ghazali, seperti *Bidāyat al-Hidāyah*, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, dan *Kitāb al-Arba'īn fī Ushūl al-Dīn*, atau kitab-kitab *al-Risālah al-Qusyayriyyah* oleh Abul Qasim al-Qusyairi (w. 465/1072), *al-Ghunyah* oleh Abdul Qadir al-Jilani (w. 561/1078), dan *'Awārif al-Ma'ārif* oleh Syihabuddin 'Umar al-Suhrawardi (w. 632/1234).[37] Abul Hasan al-Syadzili (w. 656/1258), pendiri Tarekat Syadziliyah, memuji karya al-Makki ini sebagai kitab yang mewariskan cahaya [Ilahi], sementara *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* adalah karya yang mewariskan ilmu.[38]

Kemudahan bahasa dan kelengkapan kandungan *Qūt al-Qulūb* menjadikan karya ini populer digunakan oleh berbagai lapisan masyarakat untuk meraih kesalehan dan kejernihan kalbu. Bagi para pejalan ruhani, karya ini dapat menuntun awal perjalanan menuju Tuhan secara lengkap, di samping bimbingan *mursyid*. Sementara bagi kalangan umum, karya ini merupakan air bening yang menyejukkan untuk diteguk setelah bergumul dengan berbagai urusan keduniaan dalam kehidupan keseharian. Karena itu, karya ini senantiasa berkembang di kalangan masyarakat sampai dewasa ini.

Sebagai karya tasawuf yang populer dan banyak diminati, karya ini menjadi bahan bacaan kaum Muslim di mana-mana.

Schimmel ketika membicarakan perkembangan tasawuf di Indo-Pakistan—mengutip catatan al-Barrani (w. 1048)—yang memaparkan bahwa Nizham al-Din Awliya', penguasa Indo-Muslim India abad ke-14, telah banyak memotivasi masyarakatnya kepada amal-amal dan pengetahuan keagamaan, terutama yang mistikal, sehingga kehidupan religius tumbuh subur dalam masyarakat. Salah satu kegemaran hidup keseharian mereka adalah membeli buku-buku keagamaan. Tentu saja membeli karya-karya, seperti *Qūt al-Qulūb* tulisan al-Makki sudah menjadi mode dalam kehidupan mereka, dan tak ketinggalan, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, *'Awārif al-Ma'ārif* karya al-Suhrawardi, *Kasyf al-Maḥjūb* karya al-Hujwirī, *al-Ta'arruf* karya al-Kalabadzi, *Risālah* al-Qusiayri, *Mirsyād al-'Ibād* karya Najmuddin al-Razi, dan surat-surat `Ayn Qudhat al-Hamadzani serta *Lawāmi`* Hamiduddin Nagori. Nama-nama kitab yang banyak beredar di tengah-tengah masyarakat itu dicatat secara rapi oleh al-Barrani.[39]

Qūt al-Qulūb kemudian menjadi konsumsi yang umum di tengah-tengah masyarakat. Penyebarannya hampir merata, baik ke dunia Islam belahan timur maupun belahan barat. Ini terbukti dengan banyaknya pengutipan yang dilakukan para ulama maupun kaum sufi atas karya ini. Al-Ghazali banyak menjadikan karya al-Makki ini menjadi rujukan karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Demikian pula, Jalaluddin Rumi dan buku-buku India abad pertengahan melakukan pengutipan dari kitab ini.[40] Sementara itu, Ibn 'Arabi kelihatannya tak ketinggalan mengutip karya ini.[41] Masih banyak lagi para ulama dan sufi lain yang mengutip *Qūt al-Qulūb* ini. Semuanya itu menjadi indikator bahwa karya al-Makki ini demikian populer di dunia Islam pada masa lalu itu, terutama sebelum kemunculan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.

Pengaruhnya

Penyebaran yang hampir merata ke dunia Islam bagian timur dan barat menjadikan *Qūt al-Qulūb* meninggalkan pengaruh yang signifikan bagi berbagai strata sosial kalangan Muslim. Mungkin pengaruh karya ini di kalangan awam sulit untuk diangkat ke permukaan dalam sejarah sosial Muslim, karena terlalu umum dan sukar dibedakan dengan pengaruh karya-karya lain yang dari segi materi ajaran adalah mirip dan sama-sama memberikan pengaruh kepada kehidupan spiritual masyarakat. Namun, pengaruh karya al-Makki ini dapat ditelusuri melalui tulisan-tulisan yang muncul sesudahnya, baik secara langsung ataupun tidak langsung, secara faktual maupun yang terbaca hanya melalui indikasi-indikasi tertentu.

Ada semacam kesepakatan para peneliti tasawuf bahwa karya monumental al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sangat dipengaruhi oleh dan tergantung pada *Qūt al-Qulūb*, baik dilihat dari komposisi atau sistematika penyusunannya maupun kandungan yang menjadi materi bahasan, kedua karya ini sangat mirip. Abdul Amir al-A'sam dari Universitas Baghdad melihat bahwa beralihnya al-Ghazali dari metodologi fikih kepada tasawuf adalah karena pengaruh *Qūt al-Qulūb* Abu Thalib al-Makki.[42] Jalan pemikiran demikian, antara lain terlihat dalam *Iḥyā'*, ketika al-Ghazali memberikan ulasan tentang dua kategori ulama misalnya: ulama dunia *('ulamā' al-dunyā)* dan ulama akhirat *('ulamā' al-ākhirah)*. Ulama dunia diidentifikasinya sebagai ulama yang berkecimpung dengan urusan-urusan duniawi dan malahan terseret jauh ke belahan dunia politik yang dinakodai oleh para penguasa, mereka ini muncul dari kalangan para ahli fikih. Sementara ulama akhirat adalah yang lebih bertekun untuk membawa umat ke jalan kebenaran yang mengacu kepada keakhiratan, tulus dalam beramal, tidak terlalu disibukkan oleh urusan-urusan duniawi. Ulasan tentang

dua kategori ulama itu sebelumnya telah dituangkan oleh al-Makki dalam *Qūt al-Qulūb*-nya. Di situ al-Makki telah mengidentifikasi dua model ulama itu. Diperkirakan, ulasan al-Ghazali dalam *Ihyā'* dan perubahan jalan pikirannya tak terlepas dari pengaruh uraian al-Makki. Hanya saja al-Ghazali dengan pengetahuan dan pengalaman spiritualnya yang luas dan kaya dapat mengembangkan topik-topik al-Makki secara cerdas dan kreatif. Misalnya dalam membahas topik tentang ulama akhirat dan ulama dunia tadi, al-Ghazali memperluas bahasannya dengan memberikan kutipan-kutipan yang lebih kaya, baik dari hadis-hadis Nabi maupun ucapan para sufi.

Tidak hanya itu, ketika membicarakan tentang *maqāmāt*, al-Ghazali mengembangkannya sedemikian rupa dalam bentuk dan sistematika yang agak berbeda dengan yang dikemukakan al-Makki. Dalam membahas tentang *maqāmāt* ini, al-Ghazali tidak lagi menyebutnya dengan topik *maqāmāt*, tetapi menggantinya dengan *al-munjiyāt* (yang menyelamatkan), yang kategori dan sistematikanya sebagai berikut: (1) tobat, (2) sabar dan syukur, (3) fakir dan zuhud, (4) *khawf* (cemas) dan *rajā'* (harap) (5) tawhid dan tawakal, (6) *mahabbah* (cinta), *syawq* (rindu), *uns* (intim), dan rida, (7) niat, ikhlas, dan *shidq* (ketulusan), (8) *murāqabah* (mawas diri) dan *muhāsabah* (introspeksi), (9) *tafakkur* (kontemplasi), dan (10) *dzikr al-mawt* (ingat kematian). Sebelumnya, al-Makki menulis sembilan makam berikut: (1) tobat, (2) sabar, (3) syukur, (4) *raja'* (harap), (5) *khawf* (cemas), (6) zuhud, (7) tawakal, (8) rida, (9) *mahabbah* (cinta). Di sini kelihatan bahwa al-Ghazali, pada satu sisi memiliki kesinambungan pemikiran dengan al-Makki, sementara pada sisi lain ia juga memiliki kemampuan intelektual yang kreatif dan banyak menguasai berbagai bidang pengetahuan Keislaman. Karena itu, ketika menguraikan *maqāmāt* itu ia terlihat lebih bebas

dan kreatif, kendati masih terhubung secara psikologis kepada al-Makki.

Pengaruh *Qūt al-Qulūb* tidak sedikit pula ada pada Jalaluddin Rumi (w. 632/1273). Dalam karya monumentalnya, *Matsnawī*, Rumi—sebagaimana dikutip Schimmel—pernah menyebut nama *Qūt* dalam candanya: "Nuh hidup bahagia selama sembilan ratus tahun tanpa pernah membaca *Qūt* dan *Risālah*." Penyebutan nama dua karya tasawuf mengindikasikan bahwa Rumi telah membaca dua karya itu.[43] Bahkan, Schimmel lebih tegas lagi mengatakan, "Tak ada keraguan bahwa Jalaluddin yang masih muda telah mempelajari karya-karya berbahasa Arab mengenai Sufisme seperti *Qūt al-Qulūb*-nya Abu Thalib al-Makki dan *Risālah*-nya al-Qusyairi, pada masa ini adalah risalat mengenai Sufisme yang paling bermanfaat yang tersedia."[44]

Seperti telah disebutkan sebelumnya, *Qūt*, *al-Risālah*, dan *Kitāb al-Luma`* merupakan kitab dasar dalam tasawuf. Jadi, tidak mungkin sufi seumpama Jalaluddin Rumi bisa absen dari membaca karya-karya demikian. Tentu saja karya-karya itu, jika dilihat dari posisinya dalam tasawuf, merupakan bacaan awal bagi Rumi sebelum membaca karya-karya yang lebih bersifat simbolis, seumpama karya-karya al-Hallaj, `Aththar, Shana'i, dan lain-lain. Meskipun demikian, karya-karya yang dibaca Rumi pada masa remajanya itu, sedikit-banyak meninggalkan pengaruh pada pembentukan jiwanya. Karena itu, ketika menyenandungkan puisi-puisinya, ia masih ingat kepada *Qūt al-Qulūb* dan *al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Jika ia menyebut nama dua buku itu, maka lebih-lebih lagi secara psikologis kandungan buku itu merupakan ajaran yang masih hidup dalam jiwanya, dan seterusnya mengalir pula dalam karya-karyanya.

Ketertarikan kepada *Qūt al-Qulūb* terlihat pula pada pendiri Tarekat Syadziliyah, Abu al-Hasan Ali al-Syadzili (w. 656/1258),

yang memuji kitab *Qūt al-Qulūb* sebagai kitab yang mewariskan cahaya [Ilahi].[45] Pujian demikian memiliki signifikansi yang cukup positif, karena kitab *Qūt al-Qulūb* memiliki kedudukan yang istimewa di kalangan para pengikut Tarekat Syadziliyah sama kedudukannya dengan kitab *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*. Karena itu, tokoh-tokoh Tarekat Syadziliyah yang lain, di antaranya Abul Abbas al-Mursi (w. 686/1287) pun merekomendasikan para pengikut mereka membaca kedua kitab tersebut.[46]

Al-Taftazani, ketika membicarakan tentang Ibn `Atha-'illah al-Isakandari (w. 709/1309), salah seorang tokoh Tarekat Syadziliyah, dan pengikut Tarekat Syadziliyah pada umumnya dalam kedekatannya dengan paham *waḥdat al-wujūd* dan tasawuf al-Ghazali, menempatkannya dalam kedekatan yang sama. Ibn `Atha'illah dan umumnya pengikut Tarekat Syadziliyah dekat dengan Ibn `Arabi (w. 638/1240), pembawa paham *waḥdat al-wujūd*, dan sekaligus dekat pula dengan al-Ghazali dan al-Makki. Dalam suasana kedekatan itulah Abul Hasan al-Syadzili mengungkapkan bahwa "Kitab *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn* mewariskan ilmu, sementara kitab *Qūt al-Qulūb* mewariskan cahaya [Ilahi]."[47]

Bagi al-Syadzili, *Qūt al-Qulūb* tidak hanya sebagai pelita pemberi cahaya, tetapi lebih dari itu adalah makanan [jiwa][48] yang memberi daya hidup, karena karya ini penuh dengan tuntunan dan bimbingan bagi para penempuh jalan keruhanian dalam upaya pendekatan diri kepada Allah, baik melalui zikir, salat, puasa, membaca al-Qur'an, maupun melalui ibadah sosial dan ekonomi, seperti tuntunan kehidupan berumah tangga, cara mencari rizki yang halal, dan lain-lain, yang mengandung nilai ibadah. Segala bentuk ibadah itu akan memberikan energi jiwa, sehingga para murid Sufisme merasa lebih kuat dan segar dalam kehidupan mereka. Karena itu, dia menganjurkan mereka membaca kitab ini.[49]

Pengaruh *Qūt al-Qulūb*—sebagaimana dijelaskan oleh `Afifi—terlihat pula pada Ibn `Arabi, terutama dalam masalah *masyī'ah* (keinginan) Tuhan sebagai potensi atau daya yang melekat pada zat-Nya. Dalam hal ini, Ibn `Arabi melihat bahwa segala sesuatu berlangsung adalah didasarkan atas keinginan Allah, meskipun keinginan itu sendiri hanya berupa ketetapan yang tidak bersifat praktis. Dan otoritas keinginan Allah itu amat luas. Di sini, Ibn `Arabi mengutip al-Makki yang mengibaratkan keinginan Tuhan yang amat luas itu dengan istilah *`Arsy al-Dzāt* (Tahta Esensi), karena berdasarkan keinginan Tuhan itulah segala ketetapan ditentukan. Segala kejadian atau pun yang tidak terjadi adalah didasarkan pada *masyī'ah*-Nya.[30]

Dalam menjelaskan pengaruh al-Makki terhadap Ibn `Arabi, `Afifi menyebutkan bahwa dalam terminologi Ibn `Arabi istilah *masyī'ah* itu identik dengan eksistensi (wujud) atau pada kali yang lain ia menyebutnya *al-Haqq*, karena keinginan Tuhan hanya mengalir secara potensial dalam zat-Nya, bukan berada di luarnya. Keinginan itu baru mengambil bentuk yang efektif ketika telah diberlakukan pada wujud luar. *Masyī'ah* yang telah efektif itulah yang disebut *irādah* (kehendak). Di sini, Ibn `Arabi berkepentingan untuk meminjam terminologi al-Makki karena tidak ada perumpamaan yang lebih cocok untuk menggambarkan hubungan antara zat Tuhan dan *'ālam khārijī* (alam luar) melainkan dengan menggunakan bahasa simbolis, "Tahta Zat." Di sini, Tahta Zat merupakan penghubung Zat Yang Mutlak dengan dunia luar. Hubungan itu memiliki tiga peringkat: (1) Zat Tuhan yang bersifat mutlak, (2) Zat Mutlak itu memiliki keinginan *(masyī'ah)* yang secara potensial ada dalam Zat itu sendiri, dan inilah yang diistilahkan al-Makki sebagai *'Arsy al-Dzāt* (Tahta Zat, atau Tahta Esensi), (3) *Masyī'ah* menjadi efektif ketika memiliki relasi dengan

dunia luar, dan *masyī'ah* yang telah efektif itu disebut *Irādah* (kehendak).[51]

Posisi

Tasawuf atau irfan mulai tumbuh pada sekitar akhir abad pertama (abad ke-7) menjelang memasuki abad ke-2 Hijriah, tetapi masih dalam bentuk gerakan asketisme (zuhud), belum dalam bentuk disiplin keilmuan yang mandiri. Pada paruh kedua abad ke-2 Hijriah barulah tasawuf mulai menemukan kematangannya. Para *zāhid* (asketis) seperti Hasan al-Basri (w. 110/728), Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185/801), Ibrahim ibn Adham (w. 160/777), dan Bisyr al-Hafi (w. 227/841) telah menemukan pengalaman-pengalaman batin yang mengagumkan tentang kezuhudan. Pemfokusan diri untuk mereguk pengalaman-pengalaman ruhani yang lebih intens dilakukan oleh para sufi pada abad ke-3 Hijriah (abad ke-9) seumpama Harits al-Muhasibi (w. 243/837), Dzun-Nun al-Mishri (w. 246/861), Abu Yazid al-Busthami (w. 261/875), dan Junaid al-Baghdadi (w. 297/910). Al-Muhasibi telah menuliskan bagian tertentu dari disiplin keilmuan tasawuf, yakni tentang "introspeksi diri" *(muḥasābah)*, yang secara luas ia tuangkan dalam karyanya, *al-Ri`āyah li-Ḥuqūq Allāh* (Memelihara Hak-Hak Allah), sementara al-Junaid menuangkan analisisnya tentang tauhid dan kefanaan dalam risalah-risalahnya *(Rasā'il al-Junayd)*. Karya-karya awal yang sangat berharga itu masih dalam bentuk yang sangat terbatas dan sederhana, belum dalam bentuk utuh mengungkapkan ajaran tasawuf secara komprehensif dan sistematis. Pada periode ini, tasawuf tidak lebih sebagai disiplin keilmuan yang diwariskan secara oral dan individual dari mulut guru kepada murid, atau melalui tuntunan praktis guru kepada murid secara langsung. Dalam hubungan seperti demikian, kita melihat mata-rantai (sil-

silah) antara murid dan guru memegang peran yang signifikan dalam pengembangan tasawuf secara valid.

Sementara pada sisi lain, pengalaman-pengalaman sufi yang mendalam telah dituliskan pula oleh para sufi dalam lembaran-lembaran buku, seperti yang dilakukan al-Hallaj dengan karyanya *al-Thawāsīn* dan *Dīwān al-Ḥallāj*, al-Niffari dengan tulisannya *al-Mawāqif wa al-Mukhāthabāt*. Akan tetapi, karya-karya itu baru hanya berupa pengungkapan pengalaman ruhani secara individual oleh penulisnya, yang sukar dipahami, terutama oleh masyarakat awam. Dalam suasana demikianlah munculnya karya-karya teoretis awal dalam tasawuf, yang dikategorikan sebagai karya-karya perintis dalam pengembangan tasawuf atau irfan sebagai sebuah disiplin keilmuan yang berdiri sendiri.

Annemarie Schimmel,[52] A.J. Arberry,[53] dan Julian Baldick[54] menyebutkan setidaknya ada lima[55] karya awal tentang teori tasawuf yang memiliki peran yang sangat besar dan monumental dalam pengembangan tasawuf pada periode-peride berikutnya, dan kelima karya tersebut masih bertahan sampai dewasa ini. Dari lima karya itu, *Qūt al-Qulūb* dapat dikategorikan paling komprehensif dalam memaparkan pokok-pokok ajaran tasawuf dibandingkan dengan keempat karya lain. Di bawah ini dapat dilakukan perbandingan antara kelima karya itu.

Kitāb al-Luma` telah secara komprehensif menggambarkan kandungan disiplin keilmuan tasawuf pada periode awal, yang mencakup tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* serta adab-adab ibadat pada dimensi sufi. Yang paling menarik dari karya ini adalah fakta bahwa penulis menambahkan penjelasan al-Junaid tentang *syathaḥāt* Abu Yazid al-Busthami. Sebagai karya awal, *Kitāb al-Luma`* masih sangat ringkas dan kajiannya sangat mengandalkan kutipan-kutipan dari ucapan para sufi.

Al-Ta`arruf li-Madzhab Ahl al-Tashawwuf lebih fokus dalam membahas tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* dengan menambahkan sedikit pengantar tentang mengapa disiplin keilmuan ini dinamai tasawuf dan siapa-siapa saja para pemukanya yang berperan dalam pengembangannya. Buku ini sangat ringkas dan lebih banyak mengandalkan kutipan-kutipan dari ungkapan-ungkapan para sufi ketimbang memberikan analisis sufi. Bahasan yang mirip dilakukan pula oleh al-Qusyairi dalam *Risālah*-nya, namun uraiannya lebih luas dari al-Kalabadzi tadi.

Kasyf al-Maḥjūb dapat dikatakan berimbang dengan *Kitāb al-Luma`*, tetapi tidak menyediakan tempat untuk menjelaskan tentang *syathaḥāt* sufi. Berbeda dengan semuanya, *Qūt al-Qulūb* menampilkan pembahasan yang lebih luas dalam segala bidang tasawuf praktis *(tashawwuf `amalī)* yang mencakup tasawuf ibadah *(tashawwuf `ubūdī)* dan tasawuf akhlak *(tashawwuf akhlāqī)*. Dalam tasawuf ibadah tidak hanya dibicarakan aspek-aspek sufi ibadah, tetapi para pejalan ruhani dituntun dengan berbagai formula zikir yang dapat dijadikan wirid harian. Bahkan, dalam karya ini para murid dituntun untuk bisa membagi waktunya seefisien mungkin dalam beribadah kepada Allah. Sedangkan dalam tasawuf akhlak, penulis memformulasi tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* secara luas. Yang istimewa dari karya ini di antara karya-karya yang lain pada periode awal adalah uraiannya yang menarik tentang tuntunan hidup berumah tangga dan mencari rezki yang halal. Uraian yang terakhir ini tidak ditemukan dalam karya-karya sezamannya. Uraian-uraian yang ada dalam *Qūt al-Qulūb* itu di kemudian hari diperluas oleh al-Ghazali dalam karyanya, *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*.

Setelah kemunculan *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*, pamor *Qūt al-Qulūb* terlihat tidak sejaya sebelumnya. Hal itu karena pembahasan *Iḥyā'* hampir mengambil alih kandungan *Qūt al-Qulūb*, kendati dalam uraiannya al-Ghazali terlihat berupaya memperluas pengkajian

dengan memperbanyak kutipan dari sumber otentik Islam dan ungkapan para sufi. Sekalipun demikian, *Qūt al-Qulūb* tidak hilang dari peredaran. Kemunculan *Iḥyā'* justru dianggap memperkaya kandungan *Qūt al-Qulūb*, dan menempatkannya sebagai sumber inspirasi utama dalam penulisan *Iḥyā'*.

Lebih jauh, ketika ilmu-ilmu keislaman mulai menjadi disiplin-disiplin keilmuan yang mandiri, tidak ayal lagi ajaran Islam yang sebelum terlihat merupakan satu-kesatuan yang utuh, terlihat sudah terkotak-kotak. Pada satu sisi, pengetahuan keislaman, dalam disiplin-disiplin keilmuan tadi, semakin dikaji secara mendalam, tetapi pada sisi lain, benang merah yang menghubungkan ilmu-ilmu itu semakin tidak jelas kelihatan. Akibatnya, pertentangan paham antara masing-masing pendukung ilmu-ilmu itu semakin meruncing, dan berujung pada saling mengkafirkan. Puncaknya, al-Hallaj sebagai kampiun tasawuf yang berada pada puncak ekstatisnya, melontarkan ucapan-ucapan yang dianggap oleh *fuqahā'* (para ahli fikih) mengandung makna kekufuran, maka akhirnya ia dihukum mati di tiang gantungan. Tentu saja peristiwa berdarah ini memberikan pukulan hebat kepada para sufi dan para pengikut mereka.

Dalam suasana demikian, muncullah karya-karya tasawuf yang berupaya mengambil jalan tengah antara tasawuf ekstatik yang ekstrem dan fikih formal di kubu ekstrem lain. Pada jalan tengah inilah munculnya kitab *Qūt al-Qulūb*, yang berupaya mempertemukan kembali dua garis ekstrem yang berseberangan itu. Pada satu sisi, tasawuf ekstatik yang bersifat personal itu ditarik mendekat kepada fikih legal-formal dengan berupaya menjadikan pengalaman-pengalaman spiritual sebagai milik individu yang tidak perlu diekspos ke muka publik. Sementara dari kalangan para ahli fikih yang cenderung menggunakan tangan para penguasa dengan aturan-aturan yuridis-formalnya

ditarik untuk tidak hanyut menjadi alat penguasa, tetapi agar bisa memiliki kesalehan yang dapat mengantarkan mereka lebih dekat kepada hati rakyat. Upaya-upaya memoderasi dua kelompok yang berseberangan ini terlihat secara jelas dalam bagian-bagian tertentu dari *Qūt al-Qulūb*, dan termasuk pula bagian-bagian tertentu dari empat kitab yang bersamaan muncul pada waku itu. Dalam uraian al-Makki tentang *`ulamā' al-sū'* (ulama bejat) atau *`ulamā' al-dunyā* (ulama dunia) dan *`ulamā' al-ākhirah* (ulama akhirat), dia mengecam para ulama yang menggunakan para penguasa sebagai alat mencapai hasrat-hasrat duniawi, sementara pada sisi lain ia memuji ulama yang tulus untuk membawa umat ke jalan Tuhan, tanpa banyak bicara tentang tetek bengek duniawi.[56]

Bertolak dari upaya moderasi itu pula, kitab ini menampilkan kajian-kajian fikih dengan analisis sufi, sehingga secara sepintas bila dilihat pada bab-babnya seakan-akan karya ini adalah karya fikih formal. Akan tetapi, jika dibaca secara serius akan ditemukan tema-tema fikih dengan analisis sufi. Sementara pada bagian lain akan ditemukan pula tuntunan zikir dan cara mencari penghidupan yang bermotifkan semangat kesalehan keberagamaan.

Ajaran Sentral

Ajaran tasawuf yang menjadi kandungan sentral *Qūt al-Qulūb* secara keseluruhan adalah menyangkut tasawuf praktis *(tashawwuf `amalī)*, yang bercabang menjadi dua bagian:

(1) tasawuf praktis yang berkaitan dengan amal-amal anggota tubuh lahiriah *(a`māl al-jawārih)*, atau disebut tasawuf ibadah *(tashawwuf `ubūdī)*,

(2) tasawuf praktis yang berkaitan dengan amal-amal hati *(a`māl al-qulūb)*, atau disebut tasawuf akhlak *(tashaw-*

> *wuf akhlāqī)*. Al-Ghazali menyebut tasawuf praktis ini dengan *`ilm al-mu`āmalah* sebagai lawan tasawuf teoretis *(tashawwuf nazharī)* atau tasawuf falsafi yang disebutnya sebagai *`ilm al-mukāsyafah*.[57]

Ajaran praktis menyangkut ibadat dituangkan al-Makki dalam pembicaraan tentang *thahārah* (bersuci [dari hadas dan najis]), salat, zakat, haji, zikir, tuntunan dalam persahabatan, cara menata rumah tangga, dan cara menentukan halal-haram dalam mencari rezki. Hanya saja dalam pembicaraan tentang topik-topik itu al-Makki tidak menempatkannya secara sistematis dalam satu jilid bukunya, tetapi ditulis secara terpencar, dalam jilid satu dan jilid dua. Uraian tentang cara bersuci, salat, zakat, puasa, haji, tuntunan persahabatan, cara mengatur rumah tangga, dan penentuan halal-haram ditempatkannya pada bagian akhir buku jilid kedua, tetapi tuntunan zikir ditempatkannya di bagian paling awal buku jilid pertama, setelah mukadimah. Sedangkan uraian tentang *maqāmāt*, sebagiannya ada di buku jilid pertama dan bersambung ke awal jilid kedua.

Pesan pokok dalam bagian ibadah adalah bagaimana menjadikan ibadah sebagai sarana untuk pendekatan diri *(taqarrub)* kepada Allah, sehingga pada puncaknya hamba dapat berada sedekat mungkin di sisi Allah. Dalam kedekatan demikian, ia akan merasakan kebahagiaan sejati, yang tiada taranya. Jika dalam fikih, mukalaf dibebani kewajiban ibadah dengan sanksi dosa dan ganjaran pahala, maka dalam tasawuf kewajiban demikian dialihkan fungsinya menjadi kebutuhan. Di sini, ibadah bukan lagi menjadi beban, tetapi menjadi sarana yang harus dilalui untuk mendekati Tuhan. Oleh sebab itu, ketika membicarakan tentang fungsi salat misalnya, al-Makki menyebutnya sebagai *shilah* (penghubung) antara hamba dan Tuhan,[58] karena fungsi salat

merupakan sarana untuk mendekati Tuhan. Sarana merupakan kebutuhan untuk menyampaikan kita kepada tujuan. Karena itu, ibadah merupakan kebutuhan pokok bagi orang yang ingin dekat kepada Tuhan.

Fungsi utama ibadah ini tersirat dalam semua bentuk ibadah. Dalam pembicaraan tentang ibadah, biasanya al-Makki memulainya dengan uraian ringkas menyangkut aturan-aturan formal ibadah, seperti uraian kitab-kitab fikih. Lebih dari itu, ia masih menambahkan lagi dengan pemberian motivasi kepada para penempuh jalan ruhani melalui uraian tentang keutamaan *(fadhīlah)* ibadah yang telah diuraikan itu. Dan uraian paling panjang adalah menyangkut inti ibadah yang merupakan aspek sufi. Dalam pembicaraan tentang salat misalnya, uraian yang paling panjang adalah menyangkut cara-cara pencapaian salat khusyuk dan cara-cara menepis was-was. Dari dua belas halaman uraian tentang salat, sepuluh halaman adalah uraian tentang salat khusyuk. Menurut al-Makki, mengingat Allah dalam salat merupakan inti ibadah salat yang akan memberi makna dan nilai pada salat itu. Oleh karena itu, menurutnya, salat yang tidak diisi oleh pengagungan dan rasa takut kepada Allah adalah salat yang hampa dan tidak memiliki nilai.[59] Baginya, salat khusyuk bukan hanya sebatas untuk meraih ketenangan hati, tetapi akan menjadi sarana dalam mengantarkan seseorang lebih dekat kepada Allah. Dengan salat khusyuk, orang beriman membuka tabir pemisah antara dirinya dan Allah,[60] sehingga keduanya menjadi sangat dekat. Menurutnya, salat khusyuk bukan sebuah utopia, tetapi memang dapat direalisasikan. Untuk itu, ia membuktikannya dengan sejumlah peristiwa yang dialami oleh kaum sufi yang bisa mempraktikkan khusyuk itu dalam salat mereka. Salah satu contoh, Muslim ibn Yasar, seorang zahid, pada suatu ketika sedang salat di masjid jamik kota Basrah, tiba-tiba loteng masjid

yang tidak berapa jauh jaraknya darinya runtuh. Suara yang ditimbulkan oleh keruntuhan loteng itu terdengar oleh orang-orang yang ada di pasar, maka mereka berdatangan ke masjid. Mereka menyaksikan bekas runtuhan itu, tetapi di sebelahnya mereka menyaksikan pula Muslim ibn Yasar masih khusyuk melakukan salat.[61]

Seterusnya, kajiannya tentang zakat pada intinya berkisar sekitar bagaimana zakat itu bisa dijadikan sarana untuk menghampiri Tuhan. Dalam hal ini, zakat bukan hanya sebagai pemindahan harta dari tangan orang kaya ke tangan orang miskin, tetapi lebih kepada perubahan sikap batin dari sifat-sifat yang negatif ke arah yang positif, dari kebakhilan ke sifat pemurah, dari sifat tak peduli ke sifat solider, dari sifat berbangga dengan kekayaan kepada tawaduk, serta menjauhkan diri dari sikap *mann* (berbangga dengan pemberian) dan *adzā* (menyakiti hati penerima pemberian). Sifat-sifat yang negatif itu dianggap sebagai kotoran jiwa. Jiwa yang kotor tidak akan dapat bertemu Tuhan, karena Tuhan itu Mahasuci, maka untuk mendekati-Nya manusia harus suci. Zakat merupakan sarana penyucian itu.[62] Demikian juga ibadat puasa, yang bukan hanya untuk pelatihan fisik dalam meraih kesehatan, tetapi menjadi sarana latihan pengendalian diri, dimulai dari pengendalian anggota-anggota lahiriah hingga pengendalian kalbu dari ambisi nafsu.[63] Demikian pula haji, bukan hanya berwujud ziarah ke Ka`bah dengan modal kemampuan fisik berupa harta dan kekuatan tubuh, tetapi merupakan perjalanan ruhani dengan modal ikhlas dan takwa untuk mendekat kepada Tuhan sebagai pusat orbit segala yang maujud.[64]

Ajaran tasawuf praktis kedua yang dibentangkan dalam *Qūt al-Qulūb* ialah tentang sikap batin yang memperkuat ketahanan para pejalan spiritual menuju Tuhan. Sikap-sikap itu berwujud *maqāmāt* (peringkat-peringkat spiritual) dalam pendakian (*taraqqī*)

menuju Yang Mutlak. Pendakian menaiki tangga-tangga *maqāmāt* diawali dengan membebaskan diri dari segala bentuk dosa melalui tobat (*tawbah*), karena dosa dipandang oleh kaum Sufi sebagai tali-temali yang menghambat perjalanan menuju Tuhan. Setelah segala tali-temali dosa dilepaskan, maka pejalan spiritual harus mampu bersabar (*shabr*) dalam perjalanannya, karena tidak sedikit hambatan dan rintangan yang harus disingkirkannya, sementara perjalanan masih panjang. Sekalipun demikian, capaian-capain yang sudah mulai didapatkan hendaklah disyukuri (*syukr*), agar hati menjadi mantap untuk bisa mendapatkan yang lebih berkualitas dan lebih banyak lagi. Motivasi untuk terus maju dituangkan *sālik* dalam sikap harap (*rajā'*) dan cemas (*khawf*), sehingga energi batinnya akan selalu bertambah. Selama perjalanan ia tidak boleh tergoda dan larut dalam carut-marut duniawi (*zuhd*) yang hanya menawarkan sesuatu prestasi semu. Ia hanya mengambilnya untuk dijadikan sebagai prasarana memperkuat tungkai dalam perjalanan. Pegangan yang paling kuat adalah Allah, karena itu *sālik* harus menggantungkan harapan kepada-Nya (tawakal). Apa pun yang diberikan-Nya adalah yang terbaik bagi *sālik*, karena itu ia akan menerimanya secara rela (rida). Tidak ada pemberian yang lebih baik dan lebih indah dari pemberian-Nya, karena itu pejalan spiritual senantiasa mendambakan-Nya dan mencintai-Nya (*maḥabbah*) serta senantiasa berada dekat dengan-Nya. Itulah sembilan *maqāmāt* yang dipaparkan al-Makki secara komprehensif dalam *Qūt al-Qulūb* yang menyita separuh dari halaman-halaman kitab itu.

Dua alur tasawuf praktis yang ditawarkan dalam *Qūt al-Qulūb* merupakan upaya yang paling sistematis untuk diamalkan oleh para pendamba Tuhan. Melalui dua alur itu para pejalan spiritual akan dapat mencapai pintu Ilahi, "*Dan orang-orang yang bersungguh-sungguh menuju Kami, Kami benar-benar akan menunjukkan*

kepada mereka jalan-jalan Kami. Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang berbuat kebajikan," (QS 29:69).

Ajaran sentral *Qūt al-Qulūb* ini sengaja dibatasi al-Makki sebatas tasawuf praktis (*tashawuf 'amalī*) agar bisa digunakan oleh kaum awam dalam menata kehidupan spiritual mereka secara benar didasarkan pada dasar-dasar Islam yang otentik. Adapun untuk kajian tasawuf tingkat lanjut, al-Makki telah menyiapkan karyanya yang satu lagi, yang berjudul *'Ilm al-Qulūb*.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Ada yang menerbitkan karya ini dalam dua jilid dan sekaligus dua juz (bagian), seperti yang dilakukan oleh Penerbit Dār al-Fikr, Beirut, tetapi ada juga yang menerbitkannya dalam dua jilid dan setiap jilid mengandung dua juz, seperti dilakukan Penerbit Musthafā al-Bābī al-Ḥalabī, Kairo. Penerbit Dār al-Shādir, Beirut, menerbitkannya satu jilid, dua juz.

2 Lihat Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1989), hlm. 52.

3 Fariduddin `Attar, *Warisan Para Awliya*, disusun oleh A.J. Arberry, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1425/2004), hlm. 194.

4 Lihat Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 52.

5 Lihat al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Thibā`ah wa al-Nasyr, 1979) hlm. 109.

6 Kata "*murīd*" berasal dari kata *arāda* atau *irādah* yang berarti "kehendak" atau "kamauan." Jadi *murīd* berarti orang yang berkehendak atau berkemauan. Yang dimaksud dengan "*murīd*" dalam tasawuf ialah orang yang berkehendak untuk berada bersama Tuhan, atau berada sedekat mungkin di sisi-Nya.

7 Al-Taftazani menengarai bahwa al-Makki-lah yang mempopulerkan terminologi *Tharīq* atau *Tharīqah* (jalan, metode) dalam tasawuf. Lihat al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Tawzī` wa al-Nasyr, 1983), hlm. 109. Dalam pengantar al-Makki tentang karyanya itu ia menyebutkan bahwa *Tharīq al-Murīd* itu adalah nama lain bagi *Qūt al-Qulūb*. Lihat al-Makkī, *Qūt al-Qulūb* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), vol. I, hlm. 2.

8 Lihat Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1979), hlm. 68.

9 Lihat Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 38.

10 *Tafsīr al-Tustarī* dikategorikan oleh al-Dzahabi sebagai tafsir *al-Isyārī* (tafsir yang cenderung mengangkat makna yang tersirat dari teks al-Qur'an). Lihat Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1396/1976), vol. II, hlm. 380-383.

11 Lihat Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 38.

12 Hasil penelitian Ahmad Mahdavi Damghani melansir ada 93 kali al-Makki mengutip dari Sahl al-Tustari. Lihat Ahmad Mahdavi Damghani, "Persian Contribution to Sufi Literature in Arabic," dalam Leonard Lew-

isohn, et. al., ed., *The Heritage of Sufism* (Oxford: Oneworld Publication, 1999), vol. I, hlm. 41.

13 Antara lain lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 135.

14 Antara lain lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 136.

15 Antara lain lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. I, hlm. 252.

16 Lihat Damghani, "Persian Contribution to Sufi Literature in Arabic," vol. I, hlm. 41.

17 Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 56. Aliran Salimiah merupakan salah satu aliran teologi salafiah, penerus Ahmad ibn Hanbal, yang cenderung *tawaqquf* (diam, menerima apa adanya dari teks Kitab Suci) dalam pembicaraan tentang sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Tuhan. Bagi mereka, akal manusia tidak mampu memikirkan tentang Tuhan. Oleh sebab itu, *tawaqquf* merupakan jalan paling selamat. Lihat Abdul Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Shūfiyyah fī al-Islām* (T.tp.: Dār al-Fikr al-`Arabī, 1966), hlm. 96-97.

18 Lihat Mahmud, *al-Falsafah al-Shūfiyyah fī al-Islām*, hlm. 97.

19 Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 261-262.

20 Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 15-16.

21 Dalam pandangan al-Tustari, menghindari atau mengutuk kerja merupakan pelanggaran terhadap hadis Nabi. Sebaliknya, meninggalkan tawakal merupakan pelanggaran terhadap keimanan kepada Tuhan. Lihat Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, hlm. 56.

22 Lihat Damghani, "Persian Contibution," vol. I, hlm. 41.

23 Lihat Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 56.

24 Lihat Arberry, *Sufism*, hlm. 68

25 Biografi para wali yang saleh ini dapat dilihat, antara lain, dalam Fariduddin Attar, *Tadzkirat al-Awliyā'* , diedit oleh R. A. Nicholson (London: Luzach, 1905), telah diterjemahkan oleh A.J. Arberry ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Muslim Sains and Mystics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1976). Perkembangan tasawuf awal ini belum memperlihatkan adanya Tasawuf-Falsafi *(Nazharī)*.Karena itu, dalam *Qūt al-Qulūb* tidak ditemukan pembicaraan tentang tasawuf-falsafi.

26 Lihat Arberry, *Sufism*, hlm. 68.

27 Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 101-102.

28 Lihat al-Sayyid Abu Bakr ibn al-Sayyid Muhammad Syatha al-Dimyati, *Kifāyat al-Atqiyā' wa Minhāj al-Awliyā'* (Indonesia: Al-Haramayn, t.th.), hlm. 8.

29 Victor Danner, "The Early Development of Sufism," dalam Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), vol. I, hlm. 259-60.

30 Dalam kajian tentang kiat berumah tangga ini disajikan tentang nikah, alasan-alasan tidak nikah, kewajiban suami-isteri, dan hukum-hukum sekitar wanita. Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 237-58.

31 Di sini al-Makki membicarakan tentang keutamaan bergaul dalam masyarakat, kiat-kiat memilih teman yang baik, adab-adab dalam bersahabat, saling mencintai dalam persahabatan, dan sebagainya. Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 213-37.

32 Di sini ia memaparkan tentang keutamaan menceri rezeki yang halal, adab-adab dalam mencari rezki, memilah antara yang halal dan yang haram, keutamaan yang halal dan keburukan yang haram. Al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 261-97.

33 Lihat al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. I, hlm. 32.

34 Lihat Julian Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 56.

35 Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. I, hlm. 163-166.

36 Julian Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 56.

37 Lihat 'Abd al-Shamad al-Falimbani, *Siyar al-Sālikīn* (Kairo: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, t.th.), vol. II, juz III, hlm. 177.

38 Lihat Ibn 'Atha'illah al-Isakandari, *Lathā'if al-Minan Rahasia Yang Mahaindah*, diterjemahkan oleh Fauzi Faisal Bahreisy (Jakarta: Serambi, 1429/2008), hlm. 159; al-Falimbani, *Siyar al-Sālikīn*, vol. II, juz III, hlm. 192.

39 Lihat Schimmel, *Mystical Dmensions*, hlm. 348.

40 Lihat Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 85.

41 Abul 'Ala 'Afifi mengisyaratkan ada satu kutipan dalam *Fushūsh al-Ḥikam* Ibn 'Arabi dari *Qūt al-Qulūb* dan sejumlah kutipan dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dari sumber yang sama. Lihat komentar 'Afīfī dalam *Fushūsh al-Ḥikam wa al-Ta'līqāt 'alayh* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1946), vol. II, hlm. 227.

42 Lihat 'Abd al-Amir al-A'sam, *Al-Faylasūf al-Ghazālī* (Kairo: Dār Qubā', 1998), hlm. 88-89.

43 Annemarie Schimmel, *Dunia Rumi: Hidup dan Karya Penyair Besar Sufi*, diterjemahkan dari edisi Inggris oleh Saut Pasaribu (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), hlm. 45.

44 Schimmel, *Dunia Rumi*, hlm. 45.

45 Lihat Ibn 'Atha'illah al-Isakandari, *Lathā'if al-Minan*, hlm. 159.

46 Lihat Abul Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Ibn 'Athā'illāh al-Isakandarī wa Tashawwufuh* (Kairo: Maktabah al-Anjlo al-Munīriyyah, 1389/1979), hlm. 57.

47 Al-Taftazani, *Ibn `Athā' Allāh al-Sakandarī wa*, hlm. 57-58.

48 Ibn 'Atha'illah al-Isakandari, *Lathā'if al-Minan*, hlm. 159.

49 Ibn 'Atha'illah al-Isakandari, *Lathā'if al-Minan*, hlm. 159.

50 Lihat Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, vol. I, hlm. 165.

51 Lihat pengantar `Afifi untuk Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, vol. II, hlm. 227.

52 Lihat Schimmel, *Mystical Dimension*, hlm. 84-88.

53 Lihat Arberry, *Sufism*, hlm. 67-71.

54 Lihat Baldick, *Mystical Islam*, hlm. 55-64.

55 Kelima karya itu, sesuai dengan kronologis penulisannya, adalah: *Kitāb al-Luma`* oleh Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi (w. 378/988), *Qūt al-Qulūb* oleh Abu Thalib al-Makki (w. 386/996), *al-Ta`arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* oleh Abu Bakar al-Kalabazi (w. 390/1000), *Kasyf al-Mahjūb* oleh Abu al-Hasan Ali al-Hujwiri (w. 464/1071), dan *al-Risālah al-Qusyayriyyah* oleh Abul Qasim Abdl Karim al-Qusiayri (w. 465/1072).

56 Lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. I, hlm. 140-45.

57 Lihat al-Ghazali, *Ihyā' `Ulūm al-Dīn*, vol. I, hlm. 10-11, 21.

58 Al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 102.

59 Al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 98.

60 Al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 99.

61 Al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 102.

62 Lebih jauh lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 107-12.

63 Lebih jauh lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 113-14.

64 Lebih jauh lihat al-Makki, *Qūt al-Qulūb*, vol. II, hlm. 115-22.

Al-Risālah fī 'Ilm Al-Tashawwuf Al-Qusyairi

Yunasril Ali

Latar Belakang dan Proses Penulisan

Judul karya ini yang semula adalah *al-Risālah fī 'Ilm al-Tashawwuf* (Risalah tentang Ilmu Tasawuf). Tetapi, kemudian populer dengan *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, risalah yang dinisbatkan kepada nama penulisnya, al-Qusyairi. Sebutan lain adalah *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī 'Ilm al-Tashawwuf*; dan ada pula yang menyebutnya hanya secara singkat dengan *al-Risālah*. Penulis karya ini adalah Abul Qasim al-Qusyairi (nama lengkapnya: Abul Qasim Abdul Karim ibn Hawazin ibn Abdul Malik ibn Thalhah ibn Muhammad al-Qusyairi (Naisabur [Nishapur], 376-465/986-1072). Dalam dunia tasawuf dia adalah murid dan sekaligus menantu dari Abu Ali al-Daqqaq (w. 412/1021), sementara al-Daqqaq sendiri adalah murid Abu Abdurrahman al-Sulami (w. 412/1021), penulis *al-Thabaqāt al-Shūfiyyah*.

Satu abad sebelum al-Qusyairi, tasawuf sudah mulai bertumbuh dengan tokoh-tokohnya yang saleh yang memiliki pengalaman spiritual yang mumpuni. Mereka menjadi rujukan dalam bidang keruhanian. Karena itu, tasawuf memperlihatkan perkem-

bangan yang signifikan. Perkembangan itu semakin nampak ketika ilmu-ilmu keislaman, seperti fikih, kalam, dan filsafat telah terpisah. Al-Qusyairi—sebagaimana diceritakannya—hidup pada permulaan perkembangan tasawuf menjadi sebuah disiplin keilmuan yang mandiri itu. Pada masa perkembangan itu, karya-karya tasawuf boleh dikatakan masih sangat langka. Yang baru muncul masih dapat dihitung dengan jari tangan, seumpama *al-Ri'āyah* oleh al-Muhasibi (w. 243/857), *al-Luma'* karya al-Sarraj (w. 378/988, *Qūt al-Qulūb* karya Abu Thalib al-Makki (w. 386/996), dan *al-Ta`arruf* karya al-Kalabadzi (w. 390/994). Sementara itu, kalangan awam yang mulai menggandrungi tasawuf semakin ramai, yang berteberan pada *zawiah-zawiah* para guru sufi, dan mereka tidak mengetahui apa sesungguhnya esensi tasawuf yang sedang mereka tekuni itu. Pada sisi lain, para syekh sufi awal yang benar-benar mendapat petunjuk satu demi satu telah berpulang ke rahmatullah, sehingga kahidupan warak pun mulai tergulung, penghormatan kepada syariat semakin menciut.[1]

Bertolak dari latar belakang itulah *al-Risālah* ditulis oleh al-Qusyairi, yang pada intinya—kata Abdul Halim Mahmud, Mantan Rektor Universitas al-Azhar, Kairo—mengandung dua aspek kajian: (1) Biografi para tokoh tasawuf, yang mencakup ucapan-ucapan mereka, dengan tujuan agar dapat dijalani pula oleh para murid. (2) Prinsip-prinsip *sulūk* (perjalanan ruhani) dan *manāhij* (metode-metode)-nya. Dalam kajian ini dijelaskan tentang prilaku, kepribadian, interaksi, dan iktikad para sufi; serta isyarat-isyarat tentang capaian pengalaman spiritual yang telah mereka raih dan kiat-kiat mereka dalam menjalani pendakian ruhani *(taraqqī)*, dari peringkat pemula *(bidāyah)* sampai peringkat tertinggi *(nihāyah)*.[2] Dari dua kandungan inti itu sebenarnya masih tersisa yang ketiga, yakni dasar-dasar akidah yang menjadi landasan tasawuf. Sekalipun pokok kajian ketiga ini hanya dipaparkan secara

sepintas pada bagian awal dari *al-Risālah*, kajian ini menjadi sangat penting karena mengandung landasan pokok yang menjadi tempat bertolak kaum sufi dalam perjalanan spiritual mereka.

Al-Qusyairi juga mengisahkan bahwa pada masa itu tasawuf mendapat musibah yang cukup menyedihkan, ia ditolak oleh sementara kalangan sebagai bagian dari pengetahuan keislaman.[3] Ini terutama setelah berkembangnya perbedaan-perbedaan yang menyolok antara fikih yang kokoh berpegang kepada asas-asas Islam (al-Qur'an dan hadis) dan tasawuf yang telah memunculkan semacam *syathaḥāt*, berupa ucapan-ucapan yang secara lahir tidak sejalan dengan dua asas tadi. Lalu, setelah itu, benturan antara para pendukung fikih dan pendukung tasawuf semakin memuncak, yang berujung pada eksekusi al-Hallaj di tiang gantungan. Dalam suasana demikianlah al-Qusyairi menulis karyanya itu, yang pada satu sisi ingin menunjuki kaum awam tentang makna tasawuf yang sebenarnya, dan pada sisi lain, merupakan upaya untuk meredam perbedaan yang sangat menyolok antara para *fuqahā'* (para ahli fikih) dan para sufi.[4]

Karena itu, *al-Risālah* ditulis oleh al-Qusyairi dengan bahasa yang sederhana dan singkat, sehingga mudah dimengerti oleh awam. Sementara itu, dalam menuturkan pokok-pokok kajian ia senantiasa merujuk kepada al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi, yang dipatri dengan ucapan-ucapan para sufi awal yang memiliki reputasi karismatik di tengah-tengah umat. Untuk menjamin bahwa tasawuf bukan sesuatu yang bersumber dari luar Islam. Al-Qusyairi menegaskan, "Setiap syariat yang tidak dikuatkan oleh hakikat, ajarannya tidak diterima, dan setiap hakikat yang tidak dibatasi dengan syariat, ajarannya tidak bernilai."[5] Ungkapan itu sejalan dengan ucapan-ucapan para pendahulunya, seperti ucapan Junaid al-Baghdadi (w. 297/910), "Aliran (ajaran) kami ini dibatasi oleh *al-Kitāb* (al-Qur'an) dan al-Sunnah."[6]

Al-Risālah mulai ditulis pada 437/1045[7] kala al-Qusyairi telah mencapai usia 61 tahun, usia yang telah matang dalam berpikir dan telah kaya dalam pengalaman, dan berakhir pada awal 438/1046.[8] Penulisan buku ini bukan secara langsung dilakukan dengan tangan al-Qusyairi, tetapi melalui pendiktean, seperti dituturkannya sendiri ketika mengakhiri kitabnya itu, "Sesungguhnya kami telah merampungkan pendiktean risalah ini pada awal tahun 438 H."[9] Pada waktu itu al-Qusyairi masih berada di Naisabur. Dua tahun kemudian dia diasingkan ke Baghdad oleh penguasa Saljuk waktu itu, Thughril Beg (berkuasa 429-455/1037-1063), sebagai akibat hasutan kelompok Mu`tazilah dan Hanabilah yang merasa benci atas keberhasilannya. Di pengasingannya, al-Qusyairi sempat membentuk sebuah Lembaga Penulisan Dikte (*Majlis al-Imlā'*) bidang hadis, yang konon dihadiri oleh ribuan juru tulis. Lembaga ini dibentuk oleh al-Qusyairi pada 432/1040 dan mengalami kefakumannya pada 455/1063 setelah ditinggalkan oleh al-Qusyairi, ketika ia kembali ke Naisabur.[10]

Tokoh-tokoh Yang Mempengaruhi

Keberhasilan al-Qusyairi menulis *al-Risālah* sebagai kitab yang muktabar dalam tasawuf tidak terlepas dari suasana kehidupan masyarakat dan pengaruh tokoh-tokoh yang mengitarinya. Ada banyak guru yang menuangkan air pengetahuan kepada al-Qusyairi, di antara yang paling besar pengaruhnya adalah:

Pertama, Abu Ali al-Hasan ibn Ali al-Naisaburi, yang populer dengan sebutan al-Daqqaq (w. 412/1021), seorang sufi berpengetahuan dan berpengalaman luas. Selain sebagai guru, ia adalah bapak mertua al-Qusyairi. Karena itu, dia adalah yang paling dekat dan paling besar pengaruhnya terhadap pemikiran dan pengalaman ruhani al-Qusyairi. Dalam berbagai karyanya, nama al-Daqqaq sering disebut-sebut oleh al-Qusyairi sebagai rujukannya. Dalam *al-*

Risālah, nama al-Daqqaq muncul hampir dalam setiap pembahasan mengenai istilah-istilah tasawuf. Dari penelitian penulis ditemukan ada 150 kali Al-Qusyairi mengutip dari al-Daqqaq. Dalam hal ini, ia sering menggunakan kalimat: "*Sami`tu al-ustādz Abā `Alī al-Daqqāq rahimahu Allāh qāla....*" (Telah aku dengar Abu Ali al-Daqqaq [semoga Allah merahmatinya] berkata....). Pola kalimat demikian menandakan bahwa al-Qusyairi senantiasa mendampingi gurunya itu dalam mereguk ilmunya yang berlimpah. Kedekatan yang sedemikian rupa antara murid dan guru telah menambatkan hati sang guru untuk menerimanya sebagai menantu. Pada sekitar 405-412/1014-1021, al-Daqqaq telah menikahkan putrinya, Fatimah dengan al-Qusyairi.[11] Pola kalimat yang lain yang dipakai oleh al-Qusyairi adalah "*Qāla al-ustādz al-syaykh*" (Ustaz syekh telah berkata). Kalimat seperti ini boleh jadi merupakan ucapan al-Daqqaq yang tidak diterima secara langsung oleh al-Qusyairi, tetapi melalui perantaraan orang lain. Pola kalimat seperti ini memang tidak banyak dipakai oleh al-Qusyairi. Dalam penelitian penulis, pola kalimat seperti ini hanya berulang sebanyak 13 kali.

Dalam perjalanan sejarah perkembangan intelektual dan spiritual al-Qusyairi, satu-satunya guru yang tidak pernah ia tinggalkan pengajiannya hanyalah al-Daqqaq. Selama masa mudanya al-Qusyairi telah banyak berpindah-pindah belajar dari satu guru ke guru yang lain, seperti al-Isfarayini (w. 418/1027), Abu Bakr al-Thusi (w. 460/1067), dan Abu Bakr ibn Furak al-Anshari (w. 406/1015), namun dia tidak pernah berhenti mengikuti kajian pada Abu Ali al-Daqqaq.[12] Karena itu, pengaruh al-Daqqaq adalah yang paling dominan di antara guru-gurunya yang lain.

Kedua, Abu Abdurrahman Muhammad ibn al-Husain ibn Muhammad al-Azadi al-Sulami al-Naisaburi (325-412/936-1021), atau biasa disingkat Abu Abdurrahman al-Sulami, penulis karya terkenal, *al-Thabaqāt al-Shūfiyyah*. Sebenarnya al-Qusyairi tidak

secara langsung berguru kepada al-Sulami, tetapi melalui al-Daqqaq—yang menjadi murid langsung al-Sulami—. Al-Qusyairi banyak terpengaruh oleh pemikiran dan pengalaman ruhani al-Sulami. Oleh karena itu, ketika membicarakan biografi para sufi, al-Qusyairi banyak menggunakan informasi al-Sulamī dalam *Thabaqāt*-nya. Tetapi, tidak hanya itu, ia banyak mendengar cerita-cerita tentang pengalaman spiritual al-Sulami melalui al-Daqqaq.

Kendati al-Qusyairi tidak banyak belajar secara tatap muka dengan al-Sulami, dalam beberapa waktu dia masih menyempatkan diri mereguk ilmunya secara langsung. Ini terutama karena kedekatan gurunya, al-Daqqaq dengan al-Sulami. Melalui kedekatan itulah ia bisa bertemu dengan al-Sulami dan menimba ilmu darinya. Al-Qusyairi sendiri menceritakan,

> "Suatu hari aku berada bersama ustadz Abu Ali al-Daqqaq. Dia menceritakan tentang al-Sulami yang mengikuti majelis *samā'* bersama kaum fakir, Sebenarnya, karena satu dan lain hal, ia tidak perlu mengikutinya. Lalu, ustadz Abu Ali memerintahkan aku untuk pergi ke rumah al-Sulami, sembari katanya, "Engkau akan menemukannya sedang berdiri di perpustakaanya di depannya ada kitab kecil ber-*cover* merah, yang di dalamnya ada syair-syair al-Husain ibn Manshur [al-Hallaj]. Pinjamlah untukku kitab itu!" .... Al-Sulami setuju meminjamkan kitab itu kepadaku dengan syarat aku mengembalikannya segera, karena, katanya, dia sedang menggunakannya untuk tujuan penelitian dan perlu mengutip beberapa syair al-Hallaj dari kitab (*al-Shayhūr fī Naqdh al-Duhūr*) karangannya itu untuk sebuah kitab yang sedang dia garap."[15]

Ketiga, Abu Ishaq Ibrahim ibn Muhammad al-Isfara'ini (versi lain: Al-Isfarayini) (w. 418/1027), seorang teolog Asy'ari yang cukup cemerlang. Al-Qusyairi pernah belajar teologi Islam darinya. Karena itu, pengaruh teologi Asy'ari menjadi demikian dominan dalam pemikiran al-Qusyairi. Pemikiran demikian menyebar

demikian luas di tengah-tengah masyarakat. Akan tetapi, di balik itu, ada saja orang-orang yang tidak senang dengan keberhasilan itu, terutama kelompok yang tidak sepaham dengannya. Mereka dapat mempengaruhi Thughril Beg, penguasa ketika itu, sehingga, al-Qusyairi mendapat ujian dari sang penguasa Dinasti Saljuk pada waktu itu, ia diasingkan ke Baghdad.

Pengaruh teologi Asy`ariah yang dikembangkan al-Isfarayini telihat sangat mempengaruhi al-Qusyairi dalam bidang teologi. Pengaruh itu terlihat dalam *al-Risālah*, ketika membicarakan tentang masalah *karāmāh* (keramat). Di sini, al-Qusyairi mengutip pandangan al-Isfarayini bahwa mukjizat adalah bukti kenabian, tidak ada mukjizat pada selain nabi, *al-`aql al-muḥkam* (akal yang cemerlang) bukti kealiman orang berilmu, yang tidak ditemukan pada selain orang berilmu, sementara para wali memiliki keramat, seumpama terkabulnya doa mereka.[14]

Karakteristik

Pokok kandungan *al-Risālah*—seperti telah disebutkan sebelumnya—terdiri atas tiga substansi. Tiga substansi itu kemudian dipilah dalam lima bagian pokok: (1) Pendahuluan (*muqaddimah*). (2) Dasar-dasar tauhid dalam pandangan kalangan Sufi. Di sini dijelaskan tentang makrifatullah dan masalah keimanan lain. (3) Istilah-istilah tasawuf, yang merukapan pasal pertama sebagai pembahasan inti karya ini. Dalam pasal ini dijelaskan tentang istilah-istilah teknis tasawuf dalam kaitannya dengan hati dan suasana yang mempengaruhinya. (4) Penjelasan tentang *maqāmāt* (peringkat-peringkat capaian spiritual, makam-makam [ruhani]) dan jenjang-jenjang yang ditempuh para pejalan ruhani. Pada pasal kedua ini penulis membahas struktur teori tentang 49 *maqāmāt* yang harus ditempuh oleh para *sālik* (pejalan spiritual). (5) *Aḥwāl* (kondisi spiritual) dan *karāmāt* (keramat-keramat). Ini adalah pa-

sal ketiga, yang di dalamnya dibahas tentang karunia-karunia Ilahi yang diperoleh sufi dalam perjalan ruhani mereka. (6) Pasal keempat yang memaparkan tentang sedikit biografi dan ucapan-ucapan 83 orang tokoh tasawuf. Demikian sistematika yang dipakai oleh Ma'ruf Zariq dan Ali Abdul Hamid Balthahji, dua editor di Penerbit Dār al-Khayr (tanpa keterangan tempat terbit) dalam menyajikan *al-Risālah*.

Berbeda dengan sistematika di atas, Abdul Halim Mahmud dan Lajnah al-Tashīh Penerbit Mushthafā al-Bābī al-Halabī, Kairo, membuat sistematika penulisan *al-Risālah* sebagai berikut: (1) Mukadimah dari penulis. (2) Penjelasan tentang akidah para sufi. (3) Biografi 83 tokoh tasawuf. (4) Penjelasan atas istilah-istilah tasawuf. (5) Pengafirmasian atas keramat para wali. (6) Penjelasan tentang mimpi para sufi. (7) Wasiat kepada para murid. Kendati terdapat perbedaan sistematika, dan bahkan perbedaan dalam memenggal teks menjadi alinea-alinea, perbedaan demikian tetap tidak mengurangi kandungan kitab. Kitab *al-Risālah* tetap berada dalam keutuhannya, sekalipun dalam sistematika yang berbeda. Perbedaan-perbedaan demikian tentu tidak lepas dari banyaknya naskah *al-Risālah* yang ditulis oleh para *khuththāth* (kaligrafer, penulis naskah) yang dijadikan pegangan dalam pengeditan.

Berbeda dengan kitab-kitab tasawuf yang muncul sezaman dengannya, karakteristik *al-Risālah* yang paling menonjol adalah dari segi penyajian dan pengartikulasian istilah-istilah teknis keilmuan dalam tasawuf yang komprehensif. Sebagai disiplin keilmuan Islam yang mulai matang, tasawuf telah memiliki istilah-istilah teknis keilmuan khusus yang membedakannya dari disiplin-disiplin keilmuan lain. Akan tetapi, istilah-istilah tersebut masih berserakan dalam ucapan-ucapan para sufi. Para teoretisi tasawuf awal mulai berusaha mengoleksi istilah-istilah itu ke dalam kitab-kitab mereka. Koleksi istilah-istilah tasawuf yang

paling lengkap terdapat pada *al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Karena itu, dapat dikatakan bahwa *al-Risālah* merupakan karya ensiklopedis pertama yang paling lengkap dalam disiplin keilmuan tasawuf.

Jika dipelajari secara seksama corak kitab-kitab tasawuf pada periode awal, kita dapat membaginya menjadi empat kategori. Kendati demikian, suatu kitab tasawuf tidak dapat sepenuhnya diposisikan pada salah satu kategori tersebut, karena dalam kandungannya tidak semata-mata memenuhi kategori tersebut, tetapi juga memenuhi kategori yang lain sehubungan dengan kandungannya juga berisi kategori itu. Akan tetapi di sini untuk mempermudah penjelasan, secara umum kita bagi atas empat kategori: (1) Kitab tasawuf yang mengekspresikan pengalaman sufi apa adanya, tanpa disertai komentar-komentar teoretis. Kategori ini terlihat pada *Kitāb al-Thawāsīn* dan *Dīwān al-Ḥallāj*, keduanya ditulis oleh al-Hallaj (w. 309/922), dan pada *al-Mawāqif wa al-Mukhāthabāt* oleh al-Niffari (w. 354/965). (2) Kitab tasawuf yang mengungkapkan teori tentang suatu topik tertentu dalam tasawuf, seperti terlihat pada kitab *Khatm al-Awliyā'* oleh al-Hakim al-Tirmidzi (w. sekitar 320/935), yang membicarakan tentang teori kewalian atau manusia paripurna. (3) Kitab tasawuf yang berupaya menuntun para peminat jalan ruhani menuju kedekatan kepada Tuhan. Kitab tasawuf kategori ini terlihat pada *Kitāb al-Luma`* oleh al-Sarraj (w. 378/988) dan *Qūt al-Qulūb* serta *'Ilm al-Qulūb* oleh Abu Thalib al-Makki (w. 386/996). (4) Kitab tasawuf yang memberikan informasi tentang istilah-istilah tasawuf secara komprehensif. Kategori ini terlihat pada *al-Ta`arruf l -Madzhab Ahl al-Tashawwuf* oleh Abu Bakar al-Kalabadzi (390/1000), *Kasyf al-Maḥjūb* oleh al-Hujwiri (w. 464/1071), dan *al-Risālah al-Qusyayriyyah* oleh al-Qusyairi.

Dalam kategori terakhir di atas, terdapat tiga kitab tasawuf yang sama-sama memberikan informasi tentang istilah-istilah

teknis disiplin keilmuan tasawuf. Jika dilakukan perbandingan, maka *al-Risalah* dapat dikatakan sebagai yang paling komprehensif. Penempatan ini dilihat dari dua aspek. *Pertama*, *al-Risālah* menyajikan istilah yang lebih banyak daripada dua karya lain. *Kedua*, *al-Risālah* menjelaskan makna istilah-istilah itu secara lebih luas. Oleh sebab itu, jika dilakukan perbandingan dalam kelengkapan penyajian istilah, maka dapat dibandingkan sebagai berikut: *Al-Risālah* menyajikan 100 istilah; *Kasyf al-Mahjūb* menyajikan 92 istilah; dan *`al-Ta`arruf* menyajikan 41 istilah. Demikian pula dalam menjelaskan pengertiaan istilah-istilah itu, *al-Risālah* menjelaskannya secara lebih luas dan detail dibandingkan dengan dua kitab tadi. Dilihat dari aspek ini, dapat diakatakan bahwa *al-Risālah* memiliki karakter ensiklopedis, karena menyajikan istilah-istilah tasawuf yang paling komprehensif pada periode awal.

Al-Risālah—sebagaimana diakui Arberry—merupakan karya paling berharga dan terkenal di antara kitab-kitab berbahasa Arab dalam bidang tasawuf. Kitab ini menjadi karya utama yang dikaji oleh para alim di bidang ini setelah tasawuf muncul sebagai salah satu di antara ilmu-ilmu Keislaman.[15] Ada banyak keunggulan yang dimiliki oleh *al-Risālah* sehingga dia menjadi karya yang paling terkenal di antara karya-karya klasik di bidang tasawuf. Michael A. Sells memaparkan bahwa *al-Risālah* menjadi terkenal adalah karena kedalaman, ketajaman, dan kejelasan pembahasannya.[16] Kedalaman demikian, menurut Schimmel, terutama ketika dia mengungkapkan pengalaman ruhaninya sendiri, khususnya dalam pengalaman salat.[17] Akan tetapi, Sells melihat sisi lain kedalaman *al-Risālah*, ia mengungkapkan bahwa ketika al-Qusyairi berbicara tentang suatu topik, ia memaparkan topik itu sedemikian mendalam, dengan melihat dari berbagai perspektif keruhanian, sehingga sepintas terkesan pembahasannya itu kontradiksi antara satu dan yang lain. Sebagai contoh ketika membicarakan tentang

"*musyāhadah*" (penyaksian [terhadap Tuhan]) yang digabung dengan pembicaraan tentang "*muḥādharah*" (penghadiran [Tuhan]) dan "*mukāsyafah*" (pembukaan [hijab]) di sini terkesan sesuatu yang kontradiktif; pada satu sisi ia menganggap segala prilaku dan tindakan adalah milik si pelaku sendiri, tetapi pada uraian berikutnya ia menggambarkan bahwa dalam menyaksikan segala sesuatu [berupa prilaku atau tindakan] yang ia saksikan hanyalah Tuhan. Menurut Sells, di sini sebenarnya al-Qusyairi melihat sesuatu dari dua perspektif peringkat keruhanian yang berbeda. Yang pertama, ketika dia mengatakan bahwa segala tindakan adalah milik pelakunya, dan pelakunya yang menentukan tindakan itu, di sini dia menjelaskannya dari perspektif peringkat keruhanian yang masih rendah, yang takluk di bawah kendali manusia. Akan tetapi, ketika dia mengatakan bahwa yang ia saksikan hanya Tuhan, tidak ada sesuatu yang sebenarnya selain Tuhan, termasuk segala tindakan adalah di bawah kehendak Tuhan, di sini dia melihatnya dari perspketif keruhanian peringkat yang lebih tinggi, yang melihat bahwa Tuhanlah yang menjadi dalang di balik segalanya.[18]

Di sini Sells melihat kemampuan al-Qusyairi dalam menjaga keberlangsungan tulisannya dengan dialektika yang dinamis.[19] Hal demikian sebenarnya bertolak dari paradigma yang diungkapkan oleh al-Qusyairi sendiri tentang *syarī`ah* dan *ḥaqīqah*. *Syarī`ah* merupakan awal perjalanan ruhani, atau dengan kata lain, pada peringkat ini keruhanian seseorang masih takluk kepada hukum-hukum formal yang cenderung melihat sisi-sisi lahiriah sesuatu; sementara *ḥaqīqah* adalah akhirnya, di mana di balik hukum-hukum formal terdapat suatu makna inti yang secara esoterik takluk kepada kehendak Ilahi. Berangkat dari situ, terlihat dalam *al-Risālah* bahwa uraian-uraian al-Qusyairi terlihat tidak konsisten dan bahkan kontradiktif. Padahal dalam kontradiksi

itu al-Qusyairi ingin menjelaskan bahwa suatu peristilahan tidak memiliki satu makna baku dalam tasawuf, tetapi senantiasa bergerak dari makna umum-eksoterik menuju makna khusus-esoterik, dan masing-masing makna itu hanya relevan dan dapat dipahami oleh orang-orang yang telah menjalani pengembaraan ruhani sesuai dengan peringkat pengalaman yang telah dicapainya.

Sebagaimana *al-Luma'* dan *Qūt al-Qulūb*, *al-Risālah* muncul pada abad ke-5 H/11 M, ketika dunia tasawuf telah mencapai puncak kematangannya dan mulai mengalami ekses-ekses negatif yang memarginalisasi tasawuf dari posisinya yang cukup terhormat. Ada banyak hal yang membuat tasawuf semakin terdiskreditasi dari ilmu-ilmu keislaman yang lain. Dalam hal ini, al-Qusyairi melangsir dua faktor utama. *Pertama*, menyangkut ungkapan-ungkapan berupa *syathahāt* (*theopathical stammerings*) yang dipahami umum sebagai penyimpangan dari syariat, karena menganggap Tuhan bersatu dengan makhluk dan sifat-sifat makhluk hilang dalam sifat-sifat Tuhan. Al-Qusyairi memaparkan,

> "Mereka mengaku bahwa mereka telah bebas dari perhambaan berbagai belenggu, bahkan dapat meraih hakikat penyatuan dengan Tuhan. Lebih jauh lagi, mereka [mengaku] berdiri bersama *al-Haqq* (Tuhan Yang Mahabenar), di mana hukum-hukum [yang berlaku atas]-Nya berlaku [pula] atas diri mereka. Allah pun, menurut mereka, tidak mencela maupun melarang apa yang mereka nyatakan maupun apa yang mereka lakukan. Dan kendati kepada mereka disingkapkan rahasia-rahasia keesaan; dan kemudian ditarik kembali dari mereka secara total, sehingga berlaku lagi atas mereka hukum-hukum sebagai manusia; setelah fana mereka pun tetap memperoleh cahaya-cahaya ketuhanan, tempat bergantung segala sesuatu."[20]

Kedua, adanya ekslusivisme para sufi dalam berpakaian dengan pakaian orang-orang miskin, sementara tindakan mereka sendiri berlawanan dengan pakaian yang mereka pakai. Al-

Taftazani mencoba menyimpulkan dari tulisan-tulisan al-Qusyairi sebagai berikut:

> Duhai saudaraku, janganlah kau tergoda oleh apa yang kau lihat (pada kaum sufi di masanya) seumpama pakaian lahiriah maupun perwujudan gelar, karena ketika hakikat itu tersingkap, niscaya akan kelihatan keburukan para sufi yang berpura-pura dalam berbusana..... Setiap tasawuf yang tidak dibarengi kebersihan maupun penjauhan diri dari maksiat adalah tasawuf palsu serta memberatkan diri sendiri; dan setiap yang batin yang bertentangan dengan yang lahir adalah keliru.[21]

Jadi al-Qusyairi telah merasakan sendiri adanya pendiskreditan terhadap tasawuf pada waktu itu. Karena itu, ketika menulis *al-Risālah* suasana demikian masih meninggalkan pengaruh yang signifikan pada dirinya. Dari itu, *al-Risālah* tampil dalam bentuk tasawuf yang cenderung lebih moderat, yang berupaya menggabungkan *syarī`ah* dan *ḥaqīqah*. Kecenderungan ini terlihat dalam narasinya:

> Ketahuilah, para tokoh aliran ini (sufisme) membina prinsip-prinsip tasawuf atas dasar-dasar tauhid yang benar, sehingga terjagalah doktrin mereka dari penyimpangan. Selain itu, mereka lebih dekat kepada tauhid kaum Salaf maupun Ahlussunnah, yang tidak tertandingi dan tak kenal macet. Mereka pun tahu hak yang lama, dan bisa mewujudkan sifat sesuatu yang diadakan dari ketiadaannya. Karena itu, tokoh aliran ini, al-Junaid, berkata, "Tauhid adalah pemisah hal yang lama dari hal yang baru."[22]

Peranan signifikan al-Qusyairi dengan *al-Risālah*-nya, seperti dikatakan oleh al-Taftazani, adalah sebagai pembuka jalan bagi kedatangan al-Ghazali (w. 505/1111), yang sama-sama berafiliasi

kepada aliran Asy`ariah [dalam pandangan teologi].[23] Keduanya berupaya mengangkat kembali tasawuf yang sudah mulai oleng oleh ekstrimitas para sufi tertentu yang dipandang semakin menjauh dari syariat, dengan menawarkan tasawuf yang moderat, yang menggabungkan antara syariat dan hakikat.

Proses Penyebarannya

Ma'ruf Zariq dan Ali Abdul-Hamid Balthahji dalam pengantar editorialnya atas *al-Risālah* mengungkapkan bahwa al-Qusyairi memberi judul karyanya ini dengan *al-Risālah*[24] karena ditujukan kepada para sufi dan para peminat tasawuf, judul ini ditambah dengan "*Fī `Ilm al-Tashawwuf*" dan oleh para peneliti dan penyebarnya karya ini dinisbahkan kepada nama penulisnya, al-Qusyairi, sehingga menjadi *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, atau lengkapnya *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī `Ilm al-Tashawwuf*.[25]

Semula, al-Qusyairi mengajarkan langsung karyanya ini kepada para muridnya dan memberikan ijazah kepada mereka untuk bisa mengajarkan lagi kitab ini kepada orang lain. Metode pengajaran langsung dan pemberian ijazah seperti itu merupakan tradisi dalam tasawuf, seperti masih terlihat dalam dunia tarekat. Metode yang sama diterapkan juga dalam ilmu hadis *riwāyah*. Penyebaran seperti ini dilakukan al-Qusyairi kepada murid-muridnya, di antaranya: Abu Bakar Ahmad ibn Ali ibn Tsabit al-Khathib al-Baghdadi (w. 463/1002), penulis *Tārīkh Baghdād*, Abu Ibrahim Isma'il ibn Husain al-Husaini (w. 531/1137), dan Abul Qasim Sulaiman ibn Nashir ibn Imran al-Anshari (w. 512/1118).[26]

Setelah penulisan pertama melalui pendiktean oleh pengarangnya, karya ini telah menarik banyak peminat untuk menuliskannya menjadi manuskrip. Karena itu, manuskrip-manuskrip kitab ini sangat banyak dan hampir ada di perpustakaan-perpus-

takaan besar, baik di Timur Tengah maupun di Eropa, antara lain di Penerbit Būlāq dan Dār al-Kutub al-Mishriyyah, Kairo, di Perpustakaan Kerajaan Maroko, Rabat, di Perpustakaan Universitas Qurawīyyīn, Fes, di Perpustakaan Tunisia, di Perpustakaan Rampur, di Perpustakaan Universitas Cambridge dan Library of India Office, London, di Perpustakaan Leipzigh, Jerman, di Perpustakaan Universitas Leiden, di Perpustakaan Nasional Paris,[27] di Perpustakaan al-Asad, Damaskus, ditemukan Sembilan naskah.[28] dan bahkan dimiliki oleh individu-individu tertentu sebagai warisan dari para penulis terdahulu. Dari manuskrip-manuskrip itulah kemudian *al-Risālah* dicetak menjadi buku, yang diterbitkan pertama kali oleh percetakan resmi pemerintah Mesir, al-Mathba`ah al-Sunniyyah al-Khadyuwiyyah, yang populer dengan sebutan Mathba`ah Būlāq, di Kairo, pada 1284/1867, setebal 242 halaman. Berikutnya, penerbit lain sebagai penerbit kedua yang mencetak karya ini adalah Mathba`ah Abdul Razzāq, Mesir, pada 1287/1870, setebal 244 halaman. Kemudian diikuti oleh penerbit-penerbit: al-Mathba'ah al-Maymuniyyah, Mesir, 1330/1911, setebal 186 halaman; Mathba`ah al-Taqaddum al-'Ilmiyyah, Mesir, 1346/1927, setebal 186; diterbitkan di Mesir, tanpa keterangan nama penerbit, 1346/1938, setebal 220 halaman; diterbitkan di Damaskus, tanpa keterangan nama penerbit, tanpa keterangan tahun, satu buku terdiri atas dua juz, setebal 418 halaman; diterbitkan di Beirut, tanpa keterangan nama penerbit, 1367/1948, setebal 190 halaman; Maktabah Muḥammad `Alī Shabīḥ, Kairo, 1377/1958, setebal 190 halaman;[29] dietemukan juga *al-Risālah* yang diterbitkan oleh Syirkah Maktabah wa Mathba`ah Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī, Mesir, cetakan kedua 1379/1959, setebal 208 halaman.[30]

Al-Risālah [juga *Manāzil al-Sā'irīn* karya al-Anshari dan *'Awārif al-Ma'ārif* al-Suhrawardi]—seperti dikatakan Damghani—merupakan karya-karya klasik yang dapat bertahan dalam waktu

yang sangat panjang. *Al-Risālah* dan *Manāzil* masih terus bertahan sampai sekarang dalam waktu yang sudah mencapai seribu tahun, sementara *'Awārif* mencapai angka 850 tahun. Karya-karya tersebut dianggap karya-karya utama dan sumber rujukan klasik untuk studi tentang Sufisme praktis dan spekulatif. Karena itu, tak satu pun pemikir sufi, murid sufisme, maupun peneliti di bidang ini yang bisa mengabaikan karya-karya klasik itu. Kitab-kitab semacam itu telah menjadi sumber primer yang dipercayai oleh para sarjana bidang tasawuf atau 'irfan selama berabad-abad dan masih merupakan dokumen penting yang dijadikan sumber pencerahan intelektual, doktrinal, maupun praktik kaum sufi Muslim di seluruh dunia.[31]

Seperti kitab-kitab tasawuf klasik yang populer lain, seumpama *Qūt al-Qulūb* dan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *al-Risālah* juga telah menjadi konsumsi umum masyarakat Muslim India—yang cenderung kepada sufisme—pada abad ketigabelas dan keempatbelas, di masa pemerintahan Nizhamuddin Awliya'. Barani, seorang ahli sejarah Indo-Muslim awal abad keempatbelas—sebagai dikutip Schimmel—menuturkan bagaimana pengaruh Nizhamuddin sebagai seorang sufi terhadap rakyatnya, sehingga mereka pun mempunyai kecenderungan kepada sufisme. Sebagian besar kaum Muslim di India pada waktu itu tertarik kepada salat, semakin tidak terpengaruh oleh kehidupan duniawi, sehingga di kota Delhi tidak ditemukan tempat minum anggur, tempat perjudian, dan tidak ada praktik riba. Sementara membeli buku-buku—terutama buku-buku tasawuf—sudah menjadi kegemaran mereka, sehingga membaca *Qūt al-Qulūb* al-Makki, *'Awārif* al-Suhrawardi, *Ihyā'* al-Ghazali, *Risālah* al-Qusyairi, dan kitab-kitab tasawuf klasik pada umumnya sudah menjadi santapan keseharian mereka.[32]

Penyebaran *al-Risālah* tidak hanya dalam bentuk penulisan dan pencetakan dalam bahasa Arab yang tersebarluas di

tengah-tengah masyarakat, tetapi juga melalui penerjemahannya ke dalam berbagai bahasa non-Arab, seperti bahasa Persi, Urdu, Turki, Inggris, Perancis, Jerman, dan Indonesia. Penerjemahan *al-Risālah* ke dalam bahasa Persi dilakukan oleh salah satu murid al-Qusyairi, Abu Ali Hasan ibn Ahmad al-Utsmani, tanpa keterangan tempat dan tahun terbit, penerjemah lain ke bahasa Parsi adalah Badi'uzzaman Fuzanfar. Hasil terjemahannya baru diterbitkan di Teheran, pada 1982. Sedangkan penerjemahan serta pengeditan dalam bahasa Urdu telah dilaksanakan oleh F.M. Hassan, yang diterbitkan di Karachi, pada 1964. Sementara itu, ada dua terjemahan dalam bahasa Turki, yang pertama ditulis pada masa Turki Usmani, oleh Hoca Sadeddin Efendiperancis, diterbitkan di Roma, pada 1329/1911, yang kedua pada masa Turki modern, oleh Tahsin Yazici dan Sulaiman Ulkudag. Penerjemahan ke dalam bahasa Inggris dikerjakan oleh B.R. Von Schlegel, dengan judul *The Principles of Sufism by al-Qushayri*, diterbitkan di Berkley oleh Mizan Press, 1990, di samping itu terdapat pula terjemahan oleh WM. Hume. Terjemahan berbahasa Perancis dilakukan oleh Olga de Lebedew, dengan judul *Traite sur le soufisme de l'imam erudite Abou l-Qasim*. Penerjemahan ke dalam bahasa Jerman yang disertai komentar dilakukan oleh von Richard Gramlich, dengan judul *Das Senschreiben al-Qusyairis uber das Sufitum*, yang diterbitkan di Wiesbaden oleh Franz Stainer Verlagh, 1989. Sedangkan terjemah dalam bahasa Indonesia dikerjakan oleh Umar Faruq, diterbitkan di Jakarta oleh Penerbit Pustaka Amani pada 1998.

Pengulasan dalam bentuk *syarḥ* (komentar) maupun *ḥāsyiyah* (komentar atas komentar terdahulu) telah banyak dilakukan oleh para pengkaji dan peminat *al-Risālah*, di antaranya adalah: *Pertama*, dilakukan oleh Zakariya al-Anshari (w. 916/1510), dengan judul *Iḥkām al-Dalālah 'alā Taḥrīr al-Risālah*. Karya ini ditulis pada 893/1487. *Kedua*, *al-Dalālah 'alā Fawā'id al-Risālah*, ditulis oleh

Sadiduddin Abu Muhammad Abdul Mu'thi ibn Mahmud al-Lakhmi al-Iskandari. Manuskripnya terdapat di Perpustakaan Murādmalā, nomor 1241, tahun 748/1342. *Ketiga, Tahdzīb al-Dalālah 'alā Tanqīh al-Risālah*, sebuah komentar atas *al-Risālah*. Karya ini tidak diketahui penulisnya, sedangkan manuskripnya terdapat di Perpustakaan al-Zhāhiriyyah, Damaskus, nomor 69-167. *Keempat, Irsyād al-Murīdīn*. Karya ini juga tidak diketahui penulisnya. Manuskripnya terdapat di Perpustakaan India, Ramphur, nomor 1259-60. *Kelima*, komentar atas *Ihkām al-Dalālah* Zakariya al-Anshari ditulis oleh Mushthafa al-'Arusi, dengan judul *Natā'ij al-Afkār al-Qudsiyyah fī Bayān Ma`ānī Syarh al-Risālah al-Qusyayriyyah*.

Sebagai karya klasik yang cukup populer dan berpengaruh, tidak sedikit para cendekiawan dan sarjana yang tertarik mengkaji *al-Risālah* dan penulisnya, al-Qusyairi. Kajian-kajian tertulis yang telah dilakukan, antara lain oleh Richard Hartmann dalam karyanya *Al-Kuschairis Derstellung des Sufitums* yang diterbitkan di Berlin, pada 1914. Karya ini merupakan analisis yang sangat berharga mengenai *al-Risālah*.[33] John Arthur Arberry juga telah melakukan kajian yang cukup berharga terhadap al-Qusyairi, yang dipublikasikan dalam jurnal *Oriental Studies*, pada 1953. Pir Muhammad Hasan yang dipublikasikan bersama buku terjemahan dan editannya, terbit di Karachi, pada 1964. Kajian yang dilakukan Qasim al-Samara'i tidak kalah pentingnya. Karya ini dipublikasikan dalam majalah *al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī*, pada volume 17 dan 18, tahun 1969. Kajian khusus dalam bentuk buku ditulis oleh Ibrahim Basyuni, dengan judul *al-Imām al-Qusyayrī: Sīratuhu, Ātsāruhu, Madzhabuhu*, setebal 336 halaman, diterbitkan di Mesir, 1393/1973. Kajian lain terhadap al-Qusyairi dilakukan oleh Ahmad 'Alamuddin al-Jundi, dipublikasikan dalam majalah *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* (Lembaga Bahasa Arab), di Kairo, volume pertama, 1393/1973. Abul 'Ala 'Afifi menulis kajian tentang al-

Qusyairi yang dimuat dalam kumpulan tulisan para cendekiawan yang berjudul *Turāts al-Insāniyyah*.

Pengaruhnya

Pengaruh yang ditinggalkan *al-Risālah* demikian signifikan terhadap generasi-generasi sezaman maupun sesudahnya. Pengaruh demikian terlihat dalam karya-karya para penulis sufi, seperti pada penulis sezamannya Abul Hasan Ali ibn Utsman al-Hujwiri (w. antara 465/1072 dan 469/1077), penulis *Kasyf al-Mahjūb*, kitab tasawuf pertama dalam bahasa Persi. Ada enam kali nama al-Qusyairi disebut dalam *Kasyf al-Mahjūb*, kendati tidak selalu terkait dengan *al-Risālah*. Ada dua pengaruh langsung *al-Risālah* pada *Kasyf al-Mahjūb*. *Pertama*, ketika membicarakan tentang kaya dan miskin, di sini al-Hujwiri sependapat dengan al-Qusyairi bahwa kaya dan miskin adalah pilihan Allah untuk hamba-Nya. Jika seseorang mendapatkan kekayaan, dia tidak boleh lupa kepada Tuhan, dan jika dia mendapatkan kemiskinan, ia tidak boleh iri dan durhaka.[34]

Kedua, ketika membicarakan biografi Ma'ruf al-Karkhi (w. 200/815), di sini al-Hujwiri secara eksplisit menyatakan, meskipun al-Karkhi dapat ditempatkan pada urutan pertama para sufi awal, ia tidak menempatkannya demikian, dia cenderung mengikuti dua penulis sebelumnya, yaitu Abdurrahman al-Sulami, penulis *al-Thabaqāt al-Shūfiyyah* dan al-Qusyairi, penulis *al-Risālah*, alasannya karena al-Karkhi baru masuk Islam, karena itu ia menempatkannya pada urutan ke-18, sementara al-Qusyairi menempatkannya pada urutan ke-62 para sufi.

Selain dua pengaruh langsung *al-Risālah* itu, al-Hujwiri juga menulis biografi al-Qusyairi dan mengutip ucapan-ucapannya. Ketika membicarakan biografi al-Hallaj, kelihatannya al-Qusyairi

tidak berani memosisikannya secara tegas, apakah ia seorang sufi atau tidak, tetapi menyerahkannya kepada Allah, karena banyak hal yang kontroversial pada diri al-Hallaj. Berbeda dengan itu, ia memuji Abul Hasan al-Kharaqani (w. 426/1034), yang dipandangnya sebagai sufi kharismatik, seperti katanya, "Ketika aku pergi ke Kharaqan, kefasihanku berbicara hilang dan tak dapat mengungkapkan diriku sendiri, karena rasa hormatku kepada pembimbing ruhani itu [Abul Hasan al-Kharaqani] itu; dan aku kira diriku telah terlepas dari kewalianku."[35]

Misi *al-Risālah* untuk mengembalikan citra tasawuf dengan menempuh cara yang moderat melalui penyeimbangan antara disiplin keilmuan syariat dan penghayatan hakikat tampaknya telah membuka jalan bagi kedatangan al-Ghazali (w. 505/1111) untuk berafiliasi kepada aliran yang sama. Tanpa mengabaikan peranan al-Muhasibi (w. 243/837) dan al-Junaid (w. 297/910), gagasan al-Qusyairi melalui *al-Risālah*-nya—tulis al-Taftazani—merupakan rujukan bagi al-Ghazali ketika menulis karya-karyanya dalam upaya mengembangkan tasawuf moderat yang sejalan dengan teologi Asy`ariah.[36]

Setelah peristiwa penjatuhan sanksi hukum atas al-Hallaj pada 309/922, tasawuf mendapat pukulan berat yang mengakibatkan para sufi tidak berani lagi berterus-terang mengekspresikan pengalaman sipiritual mereka. Bahkan, secara umum tasawuf mengalami stagnasi yang cukup parah. Dalam suasana demikianlah al-Qusyairi, Abu Nashr al-Sarraj, Abu Thalib al-Makki, Abu Bakar al-Kalabadzi, dan lain-lain bangkit, tetapi tidak dengan tasawuf ekstatik seperti yang dikembangkan Abu Yazid al-Busthami (w. 261/875) dan al-Husain ibn Manshur al-Hallaj, mereka membawa corak tasawuf lain yang berupaya mendekatkan antara formalisme syariat dan penghayatan hakikat. Jalan yang sama ditempuh oleh al-Ghazali, yang telah dapat menghidupkan kembali

sufisme di tengah-tengah khalayak Muslim. Upaya al-Ghazali seperti itu tidak dapat dilepaskan dari para pendahulunya tadi, di antaranya yang paling signifikan adalah al-Qusyairi.

Al-Ghazali memiliki hubungan silsilah dengan al-Qusyairi—seperti dikatakan Abdul Amir al-A`sam, dosen Universitas Baghdad—melalui gurunya Abu Ali al-Fadhl ibn Ali al-Farmadi (w. 477/1084), yang tidak lain adalah murid al-Qusyairi.[37] Pengaruh al-Qusyairi terhadap al-Ghazali melalui al-Farmadi ini, di samping meneguhkan hubungan antara syariat dan hakikat adalah menolak al-Hallaj dengan paham *hulūl*-nya. Di sini, paham teologi Sunni-Asy'ari yang menjadi pegangan al-Qusyairi terlihat memiliki peranan dominan dalam penolakannya terhadap al-Hallaj, sehingga ketika membicarakan biografi 83 sufi dalam *al-Risālah*-nya, al-Qusyairi tidak memasukkan nama al-Hallaj. Penolakan yang sama dilakukan pula oleh al-Ghazali dalam *Ihyā'*-nya, di mana al-Ghazali dengan cara yang santun menolak *syathahāt* al-Hallaj atas alasan memperdaya publik atas sesuatu yang tidak bermanfaat, sehingga masyarakat meninggalkan pekerjaan harian mereka karena tergoda akan cepat bertemu dengan Allah, tanpa melalui *maqāmāt* dan *ahwāl*.[38]

Corak tasawuf moderat ini juga ditempuh oleh Abu Hafsh Umar al-Suhrawardi (w. 632/1234), penulis *`Awārif al-Ma`ārif*. Hasil penelitian A'isyah Yusuf al-Mana'i yang dituangkan dalam tesisnya yang berjudul *Abū Hafsh al-Suhrawardī Hayātuhu wa Tashawwufuhu* (Abu Hafsh Umar al-Suhrawardi: Kehidupan dan Tasawufnya) di Jurusan Akidah dan Filsafat Universitas al-Azhar, Kairo, menyebutkan bahwa al-Suhrawardi telah mempelajari karya-karya al-Sarraj, al-Makki, al-Kalabadzi, al-Qusyairi, dan al-Ghazali, dan ternyata dia menyetujui tasawuf mereka. Karena itu, dalam menulis *'Awārif al-Ma'ārif*, dia banyak merujuk kepada karya-karya mereka.[39] Dengan menempuh *manhaj* (metode) yang

sama, *'Awārif al-Ma'ārif* menggariskan jalan supaya seseorang penempuh jalan ruhani (*sālik*) sampai kepada Allah. Jalan itu adalah melalui pelaksanaan disiplin keilmuan syariat dan penghayatan hakikat, serta ditopang oleh penerapan akhlak yang luhur. Jika ditarik benang merah yang menghubungkan para sufi moderat ini, maka dapat dimulai dari al-Muhasibi dan al-Junaid, lalu melalui Abu Abdurrahman al-Sulami dan Abu Ali al-Daqqaq, sampai kepada al-Qusyairi, dan diteruskan oleh muridnya, Ali al-Farmadi. Al-Farmadi adalah guru dari Abu Hamid Muhammad al-Ghazali dan adiknya Ahmad al-Ghazali (w. 520/1094). Ahmad al-Ghazali meneruskan silsilah tasawufnya kepada Abu Najib al-Suhrawardi (w. 563/1168), yang menjadi guru dan sekaligus adalah paman Abu Hafsh Umar al-Suhrarwardi. Di samping Abu al-Najib al-Suhrawardi, murid lain dari Ahmad al-Ghazali ialah 'Ain al-Qudhat al-Hamadani (w. 525/1131).

Ketika membicarakan tentang esensi tasawuf misalnya, meskipun al-Suharawrdi tidak menyebutkan sumber rujukannya tentang ungkapan-ungkapan para sufi, jelas sekali bahwa ungkapan-ungkapan itu bersumber dari *al-Risālah*, seperti ungkapan al-Junaid ketika ia ditanya tentang tasawuf, "Bahwa engkau berada bersama Allah tanpa perantara."[40] Ungkapan Ma'ruf al-Karkhi, "Tasawuf ialah mengambil yang hakiki dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan manusia; barangsiapa yang tidak bisa merealisasikan kefakiran, maka dia tidak dapat merealisasikan tasawuf."[41] Ungkapan al-Syibli ketika ditanya tentang hakikat kefakiran, katanya, "Engkau tidak butuh sesuatu selain Allah."[42] Sudah merupakan kebiasaan para penulis sufi tidak menyebutkan sumber pada ungkapan-ungkapan yang telah populer dalam tasawuf, seperti ungkapan-ungkapan di atas, karena secara umum ungkapan-ungkapan itu telah dikenal sebagai ungkapan para sufi yang telah disebut tadi, kendati tanpa menyebutkan sumbernya. Akan tetapi, di tempat lain al-Suhrawardi menyebutkan secara eksplisit

nama al-Qusyairi sebagai sumber kutipannya, seperti pada ucapan Abu Muhammad al-Jurairi, sahabat al-Junaid, ketika ia ditanya tentang pengertian tasawuf, lalu dijawabnya, "Masuk kepada akhlak yang mulia dan keluar dari akhlak yang tercela."[43]

Tidak hanya pada karya-karya tasawuf berbahasa Arab, jejak *al-Risālah* kelihatan pula pada karya-karya tasawuf berbahasa Parsi, seperti pada *Ḥadīqat al-Ḥaqīqah* (Taman Hakikat) karya Majduddin Sana'i al-Ghaznawi (w. 545/1131). Schimmel menduga bahwa cerita-cerita para sufi yang disajikan dalam bentuk sajak matsnawi dalam *Ḥadīqah* merupakan saduran dari *al-Risālah* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, dua karya yang dikenal baik oleh Sana'i.[44]

Di belakang Sana'i, Fariduddin al-'Aththar (w. 586/1220) dalam menyajikan hagiografi para sufi dalam *Tadzkirat al-Awliyā'*-nya banyak bersandar kepada *al-Risālah*. A.J. Arberry yang menyadur dan menerjemahkan bagian-bagian *Tadzkirat al-Awliyā'* dalam karyanya, *Muslim Saints and Mystics* mencatat tidak kurang dari enam kali 'Aththar menyebutkan nama al-Qusyairi dalam *Tadzkirat*-nya; satu kali dalam bagian pokok dan lima kali dalam bagian tambahan.[45] Sudah merupakan hal yang lumrah terjadi bahwa pengutipan-pengutipan yang dilakukan 'Aththar terhadap literatur-literatur yang sudah ada pada waktu itu merupakan suatu hal yang tidak bisa dihindari, apalagi literatur sufi masih sangat langka, yang jumlahnya masih bisa dihitung dengan jari. Karena itu, kalau *al-Risālah* meninggalkan jejak pada *Tadzkirat al-Awliyā'* merupakan hal yang tidak bisa dipungkiri.

Hal yang sama terjadi pula pada Jalaluddin Rumi (w. 632/1273). Dalam karya monumentalnya, *Matsnawī*, Rumi pernah menyebut *al-Risālah*, yang bagi Schimmel mengindikasikan bahwa Rumi telah mengenal karya ini. Lebih tegas lagi dia mengatakan, "Tak ada keraguan bahwa Jalaluddin yang masih muda telah mempelajari karya-karya berbahasa Arab mengenai sufisme

seperti *Qūt al-Qulūb*-nya Abu Thalib al-Makki dan *Risālah*-nya al-Qusyairi pada masa ini adalah risalat mengenai sufisme yang paling bermanfaat yang tersedia.[46]

Al-Risālah dan juga empat kitab induk sufisme tertua lain (*Kitāb al-Luma`*, *al-Ta`arruf*, *Qūt al-Qulūb*, dan *Kasyf al-Mahjūb*) merupakan kitab pokok dalam tasawuf. Para pengkaji tasawuf tidak mungkin absen dari membaca kelima kitab itu, apa lagi pada masa hidup Rumi yang masih langka dengan karya-karya pokok seperti itu, pastilah karya-karya tersebut merupakan bacaan utama sebelum membaca karya-karya tingkat lanjut yang banyak menggunakan bahasa simbolis, seperti karya-karya yang ditulis oleh al-Hallaj, 'Aththar, Sana'i, dan lain. Kalau demikian halnya, maka tidak dapat dipungkiri pula bahwa bacaan awal itu meninggalkan jejak dalam diri Rumi, sehingga kesan itu pun muncul dalam *Matsnawī*-nya.

Posisinya dalam Sejarah Sufisme

Pertumbuhan tasawuf telah dimulai setelah satu abad sepeninggal Nabi Muhammad Saw. (sekitar abad ke-7 M) dalam bentuk gerakan asketisme (zuhud). Dalam periode ini gerakan zuhud berkembang di sejumlah kota besar, seperti Basrah, Kufah, Madinah, hingga sampai ke Mesir. Karena itu gerakan zuhud lebih dikenal dengan aliran-aliran Basrah, Kufah, Madinah, dan Mesir. Kehidupan asketis itu kemudian menjadi semakin matang pada tokoh-tokoh besar, seumpama Hasan al-Bashri (w. 110/728), Malik ibn Dinar (w. 130/748), Rabi'ah al-'Adawiah (w. 185/801), Ibrahim ibn Adham (w. 160/777), Sufyan al-Tsauri (w. 161/778), dan Fudhail ibn 'Iyadh (w. 187/803). Kematangan asketisme yang demikian akhirnya beralih menjadi sufisme (tasawuf). Jika pada periode asketisme orientasi hidup para asketik lebih kepada upaya agar tidak terpengaruh oleh kehidupan duniawi, akhirnya orientasi itu

berubah menjadi upaya mencari jalan untuk berada sedekat mungkin pada sisi Tuhan. Sejak itu, dimulailah perbincangan teoretis tentang istilah-istilah *maqām*, *hāl*, *maḥabbah*, *ma`rifah*, dan sebagainya. Para asketik *(zuhhād)* yang berada pada periode peralihan (sekitar akhir abad ke-2 atau memasuki abad ke-3 H) ini pun susah untuk diidentifikasi apakah mereka *zāhid* atau sufi.

Kemunculan tasawuf sebagai disiplin keilmuan tersendiri secara matang terjadi pada abad ke-3 H (abad 9 M). Tokoh-tokoh awal yang banyak membincangkan tasawuf di antaranya adalah Harits al-Muhasibi (w. 243/837), kajian utamanya terfokus pada "introspeksi diri" *(muḥāsabah)*, yang dituliskannya secara komprehensif dalam *al-Ri`āyah liḤuqūq Allāh* (Menjaga Hak-hak Allah). Tokoh lain adalah Dzun Nun al-Mishri (w. 246/861) sebagai orang pertama yang membicarakan tentang "peringkat-peringkat spiritual" (*maqāmāt*), "kondisi ruhani" (*aḥwāl*), dan makrifat (*gnosis*). Perumusan tentang "keesaan dan kesirnaan" (*al-tawḥīd wa al-fanā'*) dilakukan oleh Junaid al-Baghdadi (w. 297/910) dan dituangkannya dalam risalah-risalahnya (*Rasā'il al-Junayd*). Sementara pengungkapan tentang pengalaman "kemanunggalan" (*ittiḥād*) dengan Tuhan dilakukan oleh Abu Yazid al-Busthami (w. 261/875).

Masing-masing tulisan pada periode awal tasawuf itu terlihat fokus kepada satu permasalahan tertentu; apalagi pada periode awal ini istilah-istilah teknis yang digunakan masih sangat terbatas. Meskipun karya-karya tasawuf telah mulai muncul, tasawuf lebih banyak diamalkan ketimbang dibicarakan, apalagi ditulis. Para sufi lebih banyak melakukan pelatihan-pelatihan dalam menuntun murid-muridnya, dan pelajaran-pelajaran yang diberikan pun lebih banyak dalam bentuk oral dan terbatas. Karena itu, hubungan murid dan guru terlihat sangat intim, sehingga melahirkan mata-rantai (silsilah) yang berkesinambungan, dan

tentu saja corak demikian memiliki peranan tersendiri dalam pewarisan dan pengembangan tasawuf secara valid.

Sekalipun penyebaran tasawuf lebih banyak dilakukan secara oral, perkembangannya tetap berjalan dengan baik, sehingga melahirkan sejumlah sufi yang mumpuni dan memiliki pengalaman spiritual yang mendalam. Di antara mereka ternyata telah menuangkan pengalaman keruhaniannya dalam bentuk karya tulis, seperti yang dilakukan al-Hallāj dengan karyanya *Kitāb al-Thawāsīn* dan *Dīwān al-Hallāj*, dua karya yang sangat kontroversial di mata kalangan non-sufi. Dalam karya-karya inilah al-Hallaj menuangkan doktrin tentang *al-hulūl* (Tuhan merasuk ke dalam tubuh manusia), yang mendapat tantangan hebat dari kalangan *ahl al-zhāhir* (kelompok formalis). Puncak tantangan itu mengakibatkan al-Hallaj diseret ke penjara. Akan tetapi, kebengisan kelompok ortodoks itu kelihatannya tidak cukup sampai di situ, upaya hukum yang mereka lakukan telah menyeret al-Hallaj ke tiang gantung, tempat hidupnya diakhiri sebagai martir pertama dalam sejarah tasawuf. Sementara itu, al-Niffari menuliskan pengalaman ruhaninya dalam *al-Mawāqif wa al-Mukhāthabāt*. Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa karya ini didapatkan oleh penulisnya sebagai anugerah dari Tuhan ketika dia sedang mengalami ekstase.[47] Jadi, karya-karya masih sama dengan pengungkapan-pengungkapan pengalaman keruhanian yang dilakukan al-Busthami sebelumnya, hanya saja al-Busthami tidak menuangkan pengalamannya itu dalam bentuk tulisan.

Setelah ekspresi pengalaman ruhani yang dilakukan al-Busthami, al-Hallaj, dan al-Niffari tidak berhasil terkomunikasi dengan baik kepada khalayak, upaya lain yang dilakukan para sufi ataupun para teoretisi tasawuf adalah memperjelas teori-teori dan istilah-istilah teknis tasawuf yang semakin kaya itu dengan mengoleksinya dalam buku-buku tentang itu. Dalam

periode inilah muncul lima kitab induk tasawuf yang tertua. Dari kelima karya itu, *al-Risālah* memegang peranan penting karena mampu menyajikan pengertian-pengertian istilah tasawuf secara komprehensif dengan bahasa yang ringkas, sederhana, dan mudah dimengerti. Dari aspek ini, *al-Risālah* dapat disebut sebagai karya ensiklopedis pertama dalam sejarah tasawuf.

Jika dilakukan perbandingan antara kelima karya utama dalam tasawuf awal itu, dapat ditarik ciri-ciri khusus yang dimiliki oleh masing-masing kelima kitab itu. *Kitāb al-Luma'* dan *Qūt al-Qulūb*, keduanya disiapkan penulisnya sebagai kitab bimbingan bagi para pemula di jalan ruhani. Karena itu, kandungan kedua kitab ini lebih banyak bertutur tentang ajaran tasawuf praktis (*tashawwuf 'amalī*) dalam bentuk tasawuf ibadah (*tashawwuf 'ubūdī*) dan tasawuf akhlak (*tashawwuf akhlāqī*). Sementara *Kasyf al-Mahjūb*, di samping menyuguhkan aspek esoterik ibadah, tak kalah penting juga memberikan informasi tentang istilah-istilah teknis tasawuf dan sedikit biografi para sufi. Sedangkan *al-Risālah* memang lebih banyak memberikan informasi tentang istilah-istilah teknis tasawuf dan biografi para sufi. Karena itu, karya ini lebih merupakan ensiklopedi tasawuf ketimbang sebagai buku pembimbing para pemula dalam tasawuf. Ciri yang sama juga terdapat pada al-*Ta'arruf*. Hanya saja *al-Risālah* terlihat lebih komprehensif dibandingkan *al-Ta'arruf*.

Di sini terlihat bahwa posisi *al-Risālah*, di samping menandai kematangan tasawuf sebagai suatu disiplin keilmuan—yang memiliki khazanah istilah-istilah yang mandiri, juga merupakan media penghubung antara kaum sufi dan khalayak, yang selama ini—setelah penjantuhan hukuman terhadap al-Hallaj—kelihatan terputus, karena dianggap sebagai kelompok yang menyeleweng dari ajaran Islam yang sesungguhnya. Atas penjelasan al-Qusyairi, dan juga keempat penulis selebihnya, kabut mendung yang

menyelimuti dunia tasawuf semakin terkuak. Dengan demikian, tasawuf mulai dilirik kembali oleh khalayak, dan puncaknya adalah ketika munculnya al-Ghazali dengan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*-nya. Karena itu, benarlah apa yang dikatakan oleh al-Taftazani bahwa *al-Risālah* merupakan pembuka jalan bagi kedatangan al-Ghazali.[48]

Kemunculan *al-Risālah* di atas panggung sejarah tasawuf sesungguhnya telah menghidupkan kembali tasawuf moderat yang dibawa pertama kali oleh al-Junaid dan al-Muhasibi, atau identik dengan mazhab Baghdad, sebagai imbangan mazhab Khurasan yang dipelopori oleh Abu Yazid al-Busthami. Dalam sejarah tasawuf, mazhab Baghdad memiliki ciri khas sebagai tasawuf yang membawa "ketenangan hati" (*sobricty*) atau *shahw* (kesadaran), sementara mazhab Khurasan memiliki ciri khas ekspresi ekstatik, yakni "kemabukan" (*intoxicated*) atau *sakr*. Di sini, *al-Risālah* tampil sebagai terompet tasawuf moderat atau mazhab Baghdad yang akan menjadi pelopor perkembangan tasawuf pada periode-periode berikutnya, yang memanjang dari abad ke-5 H (11 M) sampai abad-abad selanjutnya. Pada abad inilah, menurut Arberry, dunia sufisme menyaksikan kembali kejayaannya seperti sebelum itu. Di sini peranan al-Qusyairi—menurutnya—telah menyempurnakan rumusan sufisme klasik dalam dimensi mistikalnya dengan perujukan dan pembaurannya dengan teologi ortodoks kaum Sunni.[49]

Merupakan suatu ciri khas lima kitab tasawuf yang ditulis pada abad ke-5 H (11 H) itu, semuanya menuliskan dasar akidah yang menjadi pegangan dalam bertasawuf; dan semua akidah yang dijadikan landasan tasawuf itu adalah akidah Sunni. Hemat penulis, pemaparan dasar akidah itu tidak keluar dari trauma eksekusi al-Hallaj yang membawa keterpurukan tasawuf. Untuk mengembalikan kepercayaan masyarakat, para penulis berupaya menunjukkan bahwa tasawuf yang mereka bawa adalah tasawuf

yang berlandaskan akidah yang benar, yaitu akidah Ahlussunnah, karena akidah Ahlussunnah-lah yang dipandang sebagai akidah yang benar pada waktu itu. Dari itu, kemunculan istilah Tasawuf Sunni adalah sebagai akibat dari pemaduan antara ajaran teologi ortodoks Sunni dan tasawuf moderat al-Junaid.

Keberhasilan al-Qusyairi seperti disebutkan Arberry tadi sebenarnya tidak lepas dari peluang baik, di mana tasawuf ekstatik mengalami kemunduran, sementara penguasa yang sedang berada dalam tampuk pimpinan Saljuk memiliki kecenderungan kepada teologi sunni. Ketika Alp Arsalan (w. 1072) memegang kekuasaan Saljuk, al-Qusyairi mendapat kesempatan emas untuk berada dekat dengan kekuasaan. Kedekatan yang sama berlanjut pada masa perdana menteri Nizham al-Muluk al-Hasan ibn Ali (408-485/1018-1092). Pada masa itulah, dengan penuh kehati-hatian al-Qusyairi tampil membawa gagasan-gagasan segar tentang tasawuf, tanpa mengabaikan sikap konservatif para ahli fikih dan kelompok dogmatis yang menentang ekstatisme kaum sufi. Dalam hal ini, sepanjang pengamatan Hamid Dabashi, al-Qusyairi dengan *al-Risālah*-nya telah berhasil secara cemerlang mengangkat kembali mistisisme Islam. Rahasia keberhasilannya itu—menurut Dabashi—terletak pada kesungguhan dan ketenangan hatinya menuliskan *al-Risālah* dalam sistematisasi yang bertumpu pada "kesadaran" sufi, sehingga dapat tampil secara anggun dan lugas dalam menampilkan gagasan-gagasan gnostik.[50]

Ajaran Sentral

Seperti terlihat pada latar belakang penulisannya, *al-Risālah* disiapkan al-Qusyairi untuk menunjuki masyarakat tentang tasawuf yang sebenarnnya, di samping merupakan upaya mengangkat kembali tasawuf dari keterpurukannya akibat perbedaan yang sangat menyolok antara para ahli fikih dan para sufi.[51] Dari itu,

ajaran sentral yang menjadi fokus utama *al-Risālah* adalah tasawuf moderat, yaitu tasawuf yang sejalan dengan fikih, atau dengan istilah: "Hakikat senantiasa sejalan dengan syariat." Dalam hal ini, al-Qusyairi mengatakan, "Setiap syariat yang tidak didukung oleh hakikat, pelaksanaannya tidak akan diterima. Setiap hakikat yang tidak dikaitkan dengan syar`iat, pelaksanaannya tidak akan diterima."[52]

Dalam pandangan al-Qusyairi, syariat adalah segala bentuk taklif (beban) yang dipundakkan Tuhan kepada manusia sebagai kewajiban yang harus dilaksanakannya. Kewajiban di sini adalah dalam bentuk pengabdian terhadap Tuhan. Oleh sebab itu, melaksanakan syariat berarti mengabdi kepada Tuhan. Akan tetapi, pengabdian itu bukan semata-mata dalam bentuk melaksanakan perintah tanpa kandungan makna dan nila. Di balik setiap pengabdian sesungguhnya tersimpan makna dan nilai yang menjadi inti dan tujuan pengabdian itu. Makna dan nilai inilah yang menjadi hakikat pengabdian itu. Oleh sebab itu, jika dengan syariat kita mengabdi kepada Tuhan, maka dengan hakikat kita menyaksikan makna dan nilai pengabdian itu.[53] Dengan demikian, *"Kull syarī'ah bilā ḥaqīqah `āthilah wa kull ḥaqīqah bilā syarī'ah bāthilah"* (setiap syariat tanpa hakikat kosong dan setiap hakikat tanpa syariat batal). Artinya, pelaksanaan pengabdian yang tidak dibarengi dengan penghayatan nilai yang dikandungnya adalah pengabdian yang kosong dari makna, sementara penghayatan makna tanpa dibarengi dengan pelaksanaan pengabdian adalah tidak sah.

Bertolak dari prinsip itu, menurutnya, kesejalanan antara syariat dan hakikat atau antara fikih dan tasawuf merupakan suatu keniscayaan. Keduanya memiliki esensi yang sama, sekalipun menempati dimensi yang berbeda. Kekeliruan selama ini adalah kecenderungan untuk mengafirmasi salah satu dimensi dan menegasikan dimensi yang lain, sehingga esensi ajaran Islam

hanya terungkap pada satu dimensi, sementara dimensi yang lain tertutup. Karena itu, terjadilah ketimpangan dalam kehidupan Muslim, baik secara individual maupun sosial. Satu kelompok lebih cenderung memegang formalitas-lahiriah ajaran sementara kelompok yang lain lebih merasa senang menekuni dimensi batin-maknawinya. Dengan adanya pro-kontra seperti itu, terjadilah keretakan-keretakan dalam masyarakat Muslim. Keadaan demikianlah nanti yang membawa lembaran-lembaran hitam dalam sejarah tasawuf.

Ketika menghadapi sejarah yang kelam dalam perkembangan tasawuf, al-Qusyairi tidak menafikan fenomena demikian, tetapi menganggap bahwa kegelapan itu adalah suatu hal yang perlu dibenahi dan dikembalikan kepada pangkuan Islam yang sejati. Ia menggambarkan kegelapan sejarah itu dalam ucapannya:

> Keterpurukan telah menerpa jalan ini (tasawuf). Tidak hanya itu, tetapi [jalan ini] telah kehilangan jejak. Para syekh yang menjadi panutan telah berlalu. Generasi muda yang mengikuti mereka itu pun semakin sedikit. Sifat kehati-hatian telah tenggelam dan tamengnya pun telah tergulung, berganti dengan sifat tamak dengan tali-temalinya semakin membelit. Penghormatan terhadap syariat semakin menghilang dari dalam hati, yang dibarengi dengan semakin sedikitnya orang yang berpegang kepada agama. Mereka tidak bisa membedakan yang halal dan yang haram. Tidak hanya itu, tetapi lebih jauh, mereka mengabaikan pelaksanaan ibadah, meremehkan puasa dan salat, dan hanyut dalam kemabukan. Mereka semakin terhenyak dalam memperturutkan hawa-nafsu, tidak peduli terhadap larangan-larangan [agama], banyak menyandarkan diri kepada rakyat jelata, para wanita, dan para pemilik kekuasaan.[34]

Keadaan yang serba kelam itu, menurutnya, harus dibenahi dengan mengambalikan tasawuf ke jalan yang benar, yakni jalan

yang telah ditempuh oleh para sufi terdahulu, seperti diungkapkannya,

> Risalah ini kuhadapkan kepadamu (semoga Allah memuliakanmu), yang di dalamnya kusebutkan sebagian biografi para syekh jalan ini (sufisme), menyangkut adab dan akhlak mereka, pergaulan dan keyakinan hati mereka, serta apa yang mereka isyaratkan dari pengalaman-pengalaman yang mereka alami, dan cara mereka menempuh jalan keruhanian dari awal sampai akhir, agar semuanya itu memberi kekuatan kepada para murid sufi. Aku berharap supaya engkau menjadi saksi bagiku dalam upaya perbaikan ini. Demikian pula, semoga penyebaran keluhan ini menjadi hiburan bagiku. Semoga Allah Yang Maha Pemurah mencurahkan keutamaan dan pahala.[55]

Jika dilihat sistematika yang diaplikasikan al-Qusyairi dalam menyampaikan ajaran tasawuf moderat yang menjadi ajaran sentral *al-Risālah*-nya, ia memulainya dengan persoalan pokok yang paling fundamental dalam Islam, yaitu soal akidah, yang ia beri judul "*Ushūl al-Tawḥīd 'inda al-Shūfiyyīn*" (Dasar-dasar Tauhid Menurut Para Sufi). Bab ini secara ringkas membicarakan tentang masalah *ma'rifat Allāh* (mengenal Allah) dengan sifat-sifat-Nya, *al-īmān* (keimanan), *al-arzāq* (rizki), *al-kufr* (kekufuran), *al-'arsy* (arasy), dan tentang *al-Ḥaqq Subḥānah* (kebenaran Allah sebagai Tuhan Yang Mahasuci). Pembahasan tentang pokok-pokok kajian keimanan yang dilansir al-Qusyairi di awal *Risālah*-nya—sebagaimana disebutnya dalam pengantar untuk bab ini—tidak keluar dari ajaran Ahlussunnah.[56] Di sini, al-Qusyairi kelihatannya sengaja menempatkan kajian tentang tauhid di awal karyanya itu, karena inilah permasalahan mendasar dalam tasawuf sebelumnya yang ditengarai telah menjerumuskan kaum sufi dari akidah yang benar (akidah Ahlussunnah), karena adakalanya mereka terjebak pada *tamtsīl* (antropomorfisme) ataupun terjebak pada *ta`thīl*

(konsep teologis yang menafikan sifat-sifat Tuhan).[57] Akidah *al-tamtsīl* dipegang oleh aliran Musyabbihah dan akidah *al-ta`thīl* dipegang oleh aliran Mu`tazilah.

Untuk menuntun para sufi atau calon sufi di jalan yang benar, al-Qusyairi menuliskan biografi 83 sufi terdahulu pada bab berikutnya yang ia pandang sebagai sufi yang berada di jalan yang benar. Menurutnya, para sufi yang ia sebutkan dalam *al-Risālah* adalah sufi yang mewarisi keberagamaan Nabi Saw., para sahabat, *tābi`īn* (pengikut para sahabat), dan *atbā' al-tābi'īn* (pengikut *tābi'īn*). Para Sufi itu semua berada dalam lingkup Ahlussunnah. Mereka semua adalah orang yang mampu memelihara hubungan dengan Tuhan dan mampu menjaga kalbu dari kelalaian. Untuk itu, mereka pantas menjadi teladan dalam prilaku dan menjadi panutan dalam karakter dan kepribadian. Agar keteladanan mereka dapat terealisasi, al-Qusyairi menuliskan biografi mereka bersama ucapan-ucapan, adab-adab, dan sopan-santun yang mereka wariskan.

Jika diperhatikan secara seksama biografi 83 sufi yang ia tulis, terlihat bahwa mereka dapat dikatakan mewakili ajaran tasawuf moderat. Dari 83 nama itu di antaranya adalah Abu Yazid al-Busthami (w. 261/870), tetapi tidak dimasukannya al-Hallaj. Mengapa al-Hallaj tidak dimasukkan, sementara al-Busthami dimasukkan? Bukankah terdapat persamaan-persamaan dalam *al-ḥulūl* yang dibawa al-Hallaj dengan *al-ittiḥād* yang dibawa al-Busthami? Ada tiga kemungkinan jawaban yang dapat diperkirakan menjadi pertimbangan al-Qusyairi untuk memasukkan al-Busthami dalam biografi para sufi pilihannya dan meninggalkan al-Hallaj dari daftar nama-nama pilihan itu. *Pertama, syathaḥāt* yang terucap dari mulut al-Busthami telah tuntas terjawab oleh keterangan al-Junaid al-Baghdadi sebagai imam dalam tasawuf moderat, yang telah ditulis ulang dalam Kitab *al-Luma`* oleh Abu Nashr al-Sar-

raj al-Thusi, sehingga dapat dicerna baik oleh kalangan ahli fikih maupun oleh ahli tasawuf sendiri. *Kedua*, penghukuman al-Hallaj adalah sah secara hukum menurut para fukaha yang menolaknya, dan ini direstui oleh al-Junaid sebagai pemuka tasawuf yang banyak menjadi pegangan al-Qusyairi. *Ketiga*, jarak masa eksekusi al-Hallaj terlalu dekat dengan masa hidup al-Qusyairi, sehingga trauma tentang eksekusinya masih terasa; padahal misi utama ajaran *al-Risālah* adalah pembaharuan tasawuf dalam bentuk tasawuf moderat yang menengahi formalistik fikih dan liberalistik tasawuf.

Upaya untuk mendudukkan tasawuf pada posisi yang benar dilakukan pula oleh al-Qusyairi dalam penulisan istilah-istilah teknis tasawuf. Untuk itu, ia berupaya untuk merujuk istilah-istilah itu kepada sumber-sumber utama ajaran Islam (al-Qur'an dan hadis), di samping mengutip ucapan-ucapan para sufi yang kharismatik, seperti al-Junaid, Ibrahim ibn Adham, Sahal al-Tustari, dan lain-lain. Upaya seperti ini tidak lain untuk membuktikan bahwa tasawuf bukanlah sesuatu yang asing dalam Islam, tetapi justru merupakan bagian utama dari Islam itu sendiri. Jika ilmu kalam berupaya membahas masalah-masalah keyakinan, fikih membahas dimensi lahiriah ajaran Islam, maka tasawuf membahas dimensi batinnya. Dengan demikian, menurut al-Qusyairi, Islam justru menjadi lengkap jika disangga oleh ketiga pilar tersebut.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī 'Ilm al-Tashawwuf*, diedit oleh Ma'ruf Zariq dan Ali Abdul Hamid Balthahji (T.tp.: Dār al-Khayr, t.th.), hlm. 36-37. Kutipan-kutipan dari *al-Risālah* dalam tulisan ini merujuk kepada edisi ini.

2 Lihat Penjelasan Abdul Halim Mahmud tentang biografi al-Qusyairi dalam *al-Risālah al-Qusyayriyyah fī al-Tashawwuf*, diedit oleh Abdul Halim Mahmud (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Baydhā', 1429/2008), hlm. 3. Cf. Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 38.

3 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 37.

4 Lihat pengantar Ma'ruf Zariq dan Ali Abdul Hamid Balthahji untuk *al-Risālah*, hlm. 19.

5 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 82.

6 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 431.

7 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 36.

8 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 441.

9 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 441.

10 Lihat biografi Al-Qusyairi yang ditulis oleh Zariq dan Balthahji dalam al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 12. Cf. Pengantar 'Alamuddin al-Jundi, editor untuk karya al-Qusyairi, *Naḥw al-Qulūb al-Shaghīr* (Libya-Tunis: Al-Dār al-`Arabiyyah li al-Kuttāb, 1397/1977), hlm. 24.

11 Lihat biografi al-Qusyairi oleh Zariq dan Balthahji dalam al-Qusyayr, *al-Risālah*, hlm. 8.

12 Lihat Ahmad `Alam al-Din al-Jundi, pengantar untuk karya al-Qusyairi, *Naḥw al-Qulūb*, hlm. 24.

13 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 236-37.

14 Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 353.

15 Lihat A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1979), hlm. 71.

16 Lihat Michael A. Sells, *Sufisme Klasik*, diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi (Bandung: Mimbar Pustaka Media Transfortasi Pengetahuan, 1424/2003), hlm. 129.

17 Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975), hlm. 88.

18 Lihat Sells, *Sufisme Klasik*, hlm. 130.

19 Sells, *Sufisme Klasik*, hlm. 130-31.

20 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 37.

21 Lihat Abu al-Wafa' al-Ghunaymi al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1399/1979), hlm. 147.

22 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 41.

23 Lihat al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*, hlm. 148.

24 Lihat pengantar Zariq dan Balthahji dalam al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 33.

25 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 34.

26 Lebih jauh lihat biografi al-Qusyairi oleh Zariq dan Balthahji, al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 10-11.

27 Lihat C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1937), vol. I, hlm. 771.

28 Lihat pengantar Zariq dan Balthahji untuk *al-Risālah*, hlm. 11.

29 Lihat biografi al-Qusyairi oleh Zariq dan Balthahji dalam al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 29-30.

30 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah al-Bābī al-Halabī, 1379/1959).

31 Lihat Ahmad Mahdavi Damghani, "Persian Contributions to Sufi Literature in Arabic," dalam Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism* (Oxford: Oneworld Publication, 1999), vol. I, hlm. 40.

32 Lihat Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, hlm. 348.

33 Lihat catatan kaki karya Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, hlm. 88.

34 Lihat Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, diterjemahkan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M. (Bandung: Penerbit Mizan, 1992), hlm. 34. Cf. Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 271-72.

35 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, hlm. 154.

36 Lihat al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*, hlm. 148.

37 Lihat Abdul Amir al-A'sam, *al-Faylasūf al-Ghazālī* (Kairo: Dār Qubbā' li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1998), hlm. 139-142. Cf. Muhammad Amin al-Kurdi, *Tahdzīb al-Mawāhib al-Sarmadiyyah fī Ajlā' al-Sādah al-Naqsyabandiyyah* (Damaskus: Dār Hirā', 1416/1996), hlm. 81-83.

38 Lihat Abdul Amir al-A'sam, *al-Faylasūf al-Ghazālī*, hlm. 140-42. Cf. Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kairo: Mushthafā al-Bābī al-Halabī, 1358/1939), vol. I, hlm. 42.

39 Lihat A'isyah Yusuf al-Mana'i, *Abū Hafsh 'Umar al-Suhrawardī Hayātuhu wa Tashawwufuhu* (Doha: Dār al-Tsaqāfah, 1412/1991), hlm. 35.

40 Lihat al-Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif*, pada *margin Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. I, hlm. 318. Cf. Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 280.

41 Lihat al-Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif*, hlm. 319. Cf. Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 280.

42 Al-Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif*, hlm. 319. Cf. Al-Qusyairi, *al-Risālah*. hlm. 276.

43 Al-Suhrawardi, *'Awārif al-Ma'ārif*, hlm. 322. Cf. Al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 280.

44 Lihat Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, hlm. 302.

45 Lihat A.J. Araberry, *Warisan Para Awliya*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1425/2004), hlm. 17.

46 Annemarie Schimmel, *Dunia Rumi: Hidup dan Karya Penyair Besar Sufi*, diterjemahkan dari ediri Inggris oleh Saut Pasaribu (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), hlm. 45.

47 Lihat Arberry, *Sufism*, hlm. 64.

48 Al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tashawwuf al-Islāmī*, hlm. 148.

49 Lihat Arberry, *Sufism*, hlm. 71.

50 Lihat Hamid Dabashi, "Hystorical Conditions of Persian Sufism during the Seljuk Period," dalam Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism* (Oxford: Oneworld Publication, 1999), vol. I, hlm. 143.

51 Lihat kembali al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 37. Cf. Pengantar Ma'ruf Zariq dan Abdul Hamid Balthahji untuk *al-Risālah*, hlm. 19.

52 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 82.

53 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 83.

54 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 37.

55 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 38.

56 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 41.

57 Lihat al-Qusyairi, *al-Risālah*, hlm. 41.

Mengenal *Kasyf Al-Maḥjūb* Al-Hujwiri

Suryana

Latar Belakang dan Proses Penulisan

Kitab *Kasyf al-Maḥjūb* ditulis oleh Ali ibn Utsman ibn Ali al-Ghaznawi al-Jullabi al-Hujwiri.[1] Ketiga nama belakang yang tercantum dalam nama al-Hujwiri tersebut dengan jelas menunjukkan daerah asalnya. Nama-nama daerah tersebut saat ini berada di wilayah Afganistan, namun al-Hujwiri juga dikenal luas di daerah Lahore, Pakistan, karena ia menghabiskan sisa hidupnya sampai wafat dan dikebumikan di sana. Al-Hujwiri menjadi ulama paling berpengaruh di kota Lahore saat itu dan berhasil mengislamkan penguasa daerah tersebut yang sebelumnya beragama Hindu. Kemasyhurannya ditandai dengan sebuah masjid yang menjadi monumen sekaligus sebagai bukti besarnya pengaruh beliau di Pakistan. Sepanjang tahun, masjid tersebut selalu dikunjungi oleh para peziarah, terutama mereka dari kalangan tarekat Chistiyah. Namanya juga diabadikan sebagai nama sebuah universitas yang berdiri megah di kota itu. Selain dengan nama al-Hujwiri, di Pakistan ia biasa dikenal dengan sebutan Data Ganj Bakhsh.[2]

Meski dikenal luas di Pakistan dan Afganistan, namun sangat sedikit data yang menerangkan tentang sejarah kehidupan al-Hujwiri. Rujukan biografis terlengkap untuk mengetahui al-Huj-

wiri adalah dengan mengumpulkan catatan yang berserak dalam *Kasyf al-Mahjūb*, di samping melalui informasi dari beberapa buku biografis lain semisal *Khazīnāt al-Ashfiyā'*, *Safīnāt al-Awliyā'*[3] dan buku-buku yang terbit belakangan.

Tahun kelahiran al-Hujwiri tidak diketahui secara pasti karena hingga kini belum ditemukan data yang secara eksplisit yang menyebutkan tahun kelahiranya. Namun beberapa sumber memperkirakan bahwa ia hidup di penghujung abad ke-10 M, hingga pertengahan kedua abad ke-11 M. Data tersebut sampai saat ini belum mendapat informasi tambahan yang berarti, apalagi menemukan keterangan yang menyatakan secara jelas dan valid tentang tanggal dan tahun kelahirannya. Informasi yang sangat singkat hanya menyebutkan bahwa al-Hujwiri lahir di kota Ghazna,[4] sebuah kota di Afganistan. Namun demikian, setelah mencocokkan dan memperbandingkannya dengan tokoh-tokoh yang diperkirakan sezaman dengan al-Hujwiri, Is'ad[5] membuat kesimpulan sementara dan memperkirakan bahwa al-Hujwiri dilahirkan antara tahun 409-410 H.[6]

Mengenai tahun wafat al-Hujwiri, informasinya sedikit lebih jelas, meski terdapat perbedaan tahun; setidaknya ada informasi yang menyebutkannya. Penulis menemukan ada empat versi yang menyebutkan tahun wafat al-Hujwiri. Dara Shikuh dalam *Safīnāt al- Awliyā'*, menyebutkan antara tahun 465-466.[7] Sementara Nicholson menyebutkan antara tahun 465-469.[8] John Renard menyebutkan 1072M/465 H.[9] Dan yang lain menyebutkan al-Hujwiri wafat pada 1073 M/445 H dalam usia 65 tahun di Lahore, Pakistan.

Kenyataan serupa juga terjadi pada informasi mengenai keluarga al-Hujwiri. Keterangan yang ada dan sangat singkat hanya dapat ditemukan dalam kitab *Safīnat al-Awliyā'*, satu-satunya sumber acuan paling awal yang dirujuk dan digunakan oleh para peneliti tentang al-Hujwiri. Sedangkan silsilah al-Hujwiri hanya

dapat ditemukan dalam kitab *Khazīnāt al-Ashfiyā'* karya Ghulam Surur. Menurut pengakuan penulisnya, silsilah yang disusun itu berdasarkan sejarah-sejarah masa lalu, namun lagi-lagi tidak disebutkan secara jelas, sejarah siapakah yang dimaksud; ia hanya langsung menyebutkan silsilah tersebut satu persatu dan berhulu pada Imam Hasan, lalu ke Sayyidina Ali. Silsilah lengkapnya adalah: Ali ibn Utsman ibn al-Sayyid Ali ibn Abdurrahman ibn Syah Syuja' ibn Abi al-Hasan Ali ibn al-Husein al-Ashghar ibn al-Sayyid al-Syahid Zaid ibn al-Imam al-Hasan ibn Ali.[10]

Menurut keterangan Ghulam Surur, selain dikenal berasal dari keluarga yang taat beragama, orang tua al-Hujwiri juga dikenal sebagai ulama yang keilmuannya tidak diragukan lagi. Ayahnya, Syekh Utsman ibn Abi Ali, dikenal sebagai seorang ulama dan *'ārif* yang memiliki reputasi terhormat di kota Ghazna.[11]

Mengenai Ibunya, juga tidak ditemukan informasi yang memadai dan tidak ada informasi yang menyebutkan namanya secara jelas. Menurut penuturan Dara Shikuh, ia dikenal sebagai Muslimah yang keagamaannya sangat baik, bahkan saudaranya yang bernama Syekh Tajul Auliya' adalah seorang sufi Ghaznah paling masyhur pada saat itu.[12]

Al-Hujwiri hanya sedikit menceritakan soal pernikahannya itu.[13] Menurut hasil kajian para penerjemah dan penulis biografinya, diketahui bahwa selama hidupnya ia pernah menikah dua kali. Ada polemik antara Nicholson dan Schukovski mengenai persoalan ini. Polemik muncul karena penuturan al-Hujwiri yang begitu singkat dan sedikit sekali informasi yang bisa dikembangkan. Al-Hujwiri menceritakan bahwa ia pernah menikah dua kali dan salah satu pernikahannya hampir membuatnya jauh dari agama, tanpa memberitahu pernikahan yang mana yang hampir membuatnya demikian. Polemik juga muncul soal apakah pernikahan kedua itu benar-benar dilakukannya atau hanya sekedar

keinginan idealis dari seorang al-Hujwiri yang mendambakan sebuah keluarga yang dicita-citakannya. Namun para peneliti sepakat bahwa pernikahan kedua al-Hujwiri itu memang benar-benar terjadi, sebagaimana diakui oleh al-Hujwiri sendiri.[14]

Mengenai polemik tersebut, Is'ad mengatakan bahwa pernikahan al-Hujwiri yang pertama berjalan hingga ia memperoleh seorang anak laki-laki. Pernikahan itu dilakukan demi membahagiakan kedua orang tuanya, karena diperkirakan usianya saat itu masih terbilang remaja untuk menikah. Pernikahan pertama ini berakhir, karena isterinya meninggal dan ia menduda sekitar sebelas tahun. Pernikahan kedua diperkirakan terjadi pada saat kedua orang tuanya sudah meninggal, yang terjadi pada fase lawatan ilmiah-spiritualnya ke berbagai negara. Masih menurut penuturan Is'ad, pada pernikahan yang kedua ini al-Hujwiri menikahi perempuan yang belum pernah dilihat dan dikenal sebelumnya. Namun pernikahan yang kedua ini pun berakhir dengan wafatnya sang isteri.[15]

Fase kehidupannya dapat diklasifikasikan dalam tiga fase. Fase pertama adalah fase kanak-kanak saat ia masih tinggal di Ghazna hingga menamatkan pendidikannya. Fase kedua adalah fase saat ia dewasa dan melakukan lawatan ilmiah-spiritual ke berbagai kota pusat pendidikan untuk belajar langsung dari ulama-ulama terkemuka. Fase terakhir adalah fase ketika ia menetap di kota Lahore hingga akhir hayatnya.

Al-Hujwiri kecil memulai pendidikannya dengan menghafalkan al-Qur'an. Setelah berhasil menghafal keseluruhan al-Qur'an, secara berturut-turut ia mempelajari Bahasa Arab dan Persia, lalu belajar hadis, tafsir, fikih, filsafat dan ilmu-ilmu lain. Proses belajar itu dilakukan di kota kelahirannya sendiri, yaitu Ghazna; di sana ia belajar di bawah bimbingan orang tuanya, paman, bahkan

kakeknya sendiri dan saudara-saudara lain yang memang dikenal sebagai keluarga ulama.

Setelah semua proses belajar itu berhasil diselesaikan dengan sangat baik, al-Hujwiri mulai melakukan lawatan ilmiah dan spiritual ke berbagai negara pusat-pusat pendidikan yang memiliki banyak ulama terkemuka. Ia menyinggahi banyak negara yang terbentang dari Suriah hingga Turki dan dari laut Kaspia hingga pegunungan Indus. Beberapa tempat yang pernah disinggahi dan menjadi tempat ia belajar antara lain adalah Ajerbaizan,[16] makam Abu Yazid al-Busthami,[17] Damaskus, Ramalah di Palestina, Bait al-Jinn di Suriah,[18] Thus dan Azken,[19] makam Abu Sa'id ibn Abi al-Khair di Mihna,[20] Merv,[21] Jabal Butan di India, dan Turkistan.[22] Al-Hujwiri juga sempat tinggal beberapa lama di Irak saat ia dalam kondisi psikologis yang kacau karena pernikahannya.[23] Lalu ia tinggal di Lahore, menurut pengakuannya, sebagai tahanan yang dipenjarakan di kota itu[24] dan saat itu ia sedang dalam proses menulis *Kasyf al-Mahjūb*. Mengenai hal tersebut, ia tidak menjelaskan lebih lanjut apa yang menyebabkannya ditahan. Namun dari penelusuran historis, penahanan itu sangat mungkin akibat dari imbas kekacauan politik yang terjadi di kesultanan Saljuk.

Banyak ulama yang dikunjungi oleh al-Hujwiri dan semakin luas pula wawasan keagamaan dan spiritual yang dikuasainya. Di antara ulama-ulama yang memberikan pengaruh sangat besar dalam perjalanan hidup al-Hujwiri antara adalah Abul 'Abbas ibn Muhammad Shaqani (al-Asyqani), Abul Qasim ibn Ali ibn Abdullah al-Jurjani, Abdul Karim Abul Qasim ibn Hawazin al-Qusyairi (penulis *al-Risālah al-Qusyayriyyah*), Abu Sa'id Fadhlullah ibn Muhammad al-Mahyani, Abu Ahmad al-Muzhaffar ibn Ahmad ibn Hamdan, Abu Abdullah Muhammad ibn Ali al-Dastani (al-Dagestani), Abu al-Fadhl Muhammad ibn al-Hasan al-Khuttali.[25] Dari sekian nama tersebut, Abu al-Fadhl Muhammad ibn al-Hasan

al-Khuttali adalah yang paling banyak memberikan pengaruh terhadap al-Hujwiri, bahkan atas saran beliau pulalah akhirnya ia menetap di Lahore hingga akhir hayatnya.

Lahore merupakan kota tempat tinggal kedua al-Hujwiri setelah Ghazna. Ia menetap di sana dalam dua periode, periode saat Syekh Husain al-Zanjani[26] masih hidup dan pasca wafatnya sang Syekh. Setelah beberapa tahun tinggal di Lahore, kemudian ia kembali ke Suriah untuk menemui dan belajar kembali kepada Syekh al-Khuttali. Tidak berapa lama ia belajar di Suriah, dan sang guru menyarankan agar ia kembali ke Lahore. Awalnya ia menolak saran tersebut dengan alasan bahwa di Lahore ia sudah memperoleh bimbingan Syekh Husain. Meski ia sudah mengungkapkan alasan penolakannya, sang guru tetap saja menyarankannya agar ia kembali ke sana dan menyarankan agar harus tiba di sana pada saat malam. Dengan berat hati akhirnya ia pun menuruti saran sang guru dan tiba di sana pada malam hari. Saat tiba pada malam hari di Lahore, bertepatan dengan meninggalnya Syekh Husain, namun ia tidak mengetahui hal tersebut. Ia baru tahu esok harinya, saat banyak sekali masyarakat yang mengantar jenazah sang Syekh, lantas ia bertanya siapakah gerangan yang meninggal itu dan dijawab bahwa Syekh Husain-lah yang meninggal. Saat itulah al-Hujwiri baru menyadari mengapa Syekh al-Khuttali seperti memaksanya untuk kembali ke Lahore.

Selain sebagai seorang sufi, al-Hujwiri juga dikenal sebagai penyair dan sastrawan. Bakat itu sudah mulai nampak sejak ia masih belia. Dalam *Kasyf al-Asrār* ia menjelaskan bahwa ia sudah memulai tulis-menulis sejak berusia 12 tahun. Meski demikian, kebanyakan karya-karyanya merupakan penjabaran tentang ajaran tasawuf. Di antara karya-karya al-Hujwiri adalah *al-Dīwān*,[27] *Minhāj al-Dīn*,[28] *Kitāb al-Fanā' wa al-Baqā'*,[29] *Kitāb fī Sharḥ Kalām al-Ḥallāj*,[30] *al-Bayān li Ahl al-'Iyān*,[31] *Baḥr al-Qulūb*,[32] *Asrār al-Khirāq wa*

al-Mulawwanāt,[33] *Kitāb al-Īmān*,[34] *al-Ri'āyah li Huqūq Alāh*,[35] *Kasyf al-Mahjūb*,[36] *Tsawāqib al-Akhbār*,[37] dan *Kasyf al-Asrār*.[38]

Kasyf al-Mahjūb secara literal bermakna "menguak yang tersembunyi." Al-Hujwiri sendiri tak banyak menerangkan soal penamaan kitabnya ini. Ia hanya menyatakan bahwa "mereka yang mata batinnya terbuka akan dengan mudah memahami yang diinginkan dari judul kitab tersebut".[39] Lalu ia melanjutkan, "kitab ini merupakan kitab yang menjelaskan perihal *al-Haqq*, rahasia ilahi dan penyingkap tabir realitas alamiah manusia, dan kitab ini diperuntukkan bagi mereka yang minim pengetahuan tentang rahasia ilahi."[40]

Para peneliti seperti Nicholson, Schukovski dan Is'ad sepakat menyatakan bahwa kitab *Kasyf al-Mahjūb* merupakan kitab tasawuf tertua berbahasa Persia yang lestari hingga saat ini. Lalu Dara Shikuh, Abdurrahman al-Jami, Nicholson, Schukovski, dan C.W. Ernst mengatakan bahwa kitab ini merupakan kitab terbaik dari sisi susunan teoretis dan praktis.[41]

Pada abad ke-4 dan ke-5 H kecenderungan penulisan suatu kitab masih menggunakan bahasa Arab, bahkan tradisi penerjemahan dari bahasa Yunani masih terus berlangsung. Adalah hal yang belum lazim, jika menulis suatu kitab dengan menggunakan bahasa lokal. Namun inilah yang dilakukan al-Hujwiri pada saat itu, ia menulis *Kasyf al-Mahjūb* dengan bahasa Persia.[42] Banyak hal yang melatari pemilihan bahasa tersebut, salah satu alasan yang dikemukakannya sendiri adalah demi menghindari pencurian buah ciptanya. Al-Hujwiri lalu banyak menuliskan namanya di banyak halaman secara acak, terutama dalam *Kasyf al-Mahjūb*. Ia sering menulis "Ana Ali ibn Utsman al-Jullabi al-Hujwiri."[43]

Sumber-sumber dan Tokoh-tokoh yang Mempengaruhi

Selain banyak mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi secara umum, referensi yang sering digunakan al-Hujwiri dalam proses penulisan *Kasyf al-Mahjūb* berasal dari dua sumber, yaitu dari tradisi lisan dan teks tertulis. Tradisi lisan yang digunakan al-Hujwiri dapat dikenali dengan ungkapan-ungkapan yang dalam bahasa Inggris adalah "*I have heard that...*",[44] "*I asked...*"[45] dan lain-lain.

Naskah-naskah tertulis yang menjadi sumber rujukan al-Hujwiri adalah teks-teks terbaik berupa kitab tarikh-biografis,[46] hikayat[47] dan risalah[48] baik yang disebutkan nama penulis berikut nama karyanya, ataupun sumber-sumber yang hanya disebutkan nama penulisnya saja, tanpa menyebut nama bukunya. Bahkan pada saat ia membahas tema *Ādāb al-Shuhbah*, secara eksplisit dan tegas ia menyatakan bahawa kajian mengenai tema ini merupkan kompilasi dari beberapa kitab seperti *Tashhīh al-Irādāt* karya Junaid al-Baghdadi, *al-Ri'āyah li al-Haqūq* karya Ahmad Khadhruyah, *Ādāb al-Murīdīn* karya al-Hakim al-Tirmidzi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah* karya al-Qusyairi, *al-Luma'* karya Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, *Thabaqāt al-Shūfiyyah* karya Abu Abdirrahmān al-Sulami.[49] Lalu saat membahas tema tentang cinta, Al-Hujwiri secara eksplisit juga mengutip Umar ibn Utsman al-Makki dari *Kitāb al-Mahabbah*.[50]

Beberapa nama lain turut disebutkan tanpa menyebutkan nama kitabnya seperti Abul Qasim al-Hakim, Abu Bakr al-Warraq dan Sahl ibn Adullah al-Tustari. Bahkan dengan penuh percaya diri, al-Hujwiri lalu mengatakan, "Para penulis dan kitab-kitab tersebut merupakan tokoh terpercaya dan kitab-kitab mereka merupakan kitab-kitab terbaik dalam ranah tasawuf, namun kitab yang saya tulis ini merupakan kitab paling komprehensif, sehingga tidak perlu lagi mencari kitab lain."[51] Di antara nama-nama lain yang banyak menghiasi isi halaman kitab ini adalah al-Syibli, Abul

Harits al-Muhasibi, dan Utsman al-Hiri. Banyak nama sufi besar lain yang tak cukup tempat bila dituliskan semua. Namun demikian, nama-nama besar di atas adalah nama-nama yang pendapat-pendapat mereka sering dikutip oleh al-Hujwiri.

Penulis menemukan banyak sekali kutipan yang digunakan oleh al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjūb*. Kutipan itu lebih sering hanya menyebutkan nama tokoh yang dikutipnya tanpa menyertakan nama kitab yang dikutip. Ada banyak sekali nama yang sering dikutip oleh al-Hujwiri dan pendapat-pendapat mereka bertebaran dalam setiap halaman *Kasyf al-Mahjūb*, sehingga tak mengherankan bila al-Hujwiri menyatakan ungkapan di atas. Dari sisi kutipan, kitab ini hampir mirip dengan *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* karya al-Kalabadzi dan memang merupakan kitab kompilasi dari berbagai sumber-sumber tertulis maupun oral.

Namun yang paling berpengaruh sekali dalam penulisan kitab *Kasyf al-Mahjūb* ini adalah sosok al-Qusyairi sebagai gurunya. Setelah penulisan kitab ini berhasil diselesaikan, al-Hujwiri sempat memperlihatkannya kepada beliau, sebelum sang guru wafat. Seperti dikatakan di atas bahwa sangat mungkin sekali kitab ini diselesaikan saat al-Hujwiri dipenjarakan di Pakistan. Sedangkan dari sisi kehidupan, sosok Syekh Abul Fadhl Muhammad ibn al-Hasan al-Khuttali yang sangat memengaruhi bagian akhir kehidupannya, saat ia harus tinggal di Lahore dan menjadi ulama paling berpengaruh di sana.

Materi Bahasan dan Karakteristik

Materi bahasan yang diketengahkan al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjūb* terdiri dari empat bagian: pengantar tasawuf, biografi para tokoh sufi, mazhab-mazhab tasawuf, dan *hijāb*. Model pe-

maparan yang dikemukakan pada setiap bagian tersebut masing-masing pun berbeda.

Pengantar Tasawuf. Pengantar tasawuf ini terdiri dari pembahasan mengenai ilmu, kefakiran, ragam pandangan mengenai hal tersebut dan penyucian dan pakaian para sufi. Tidak hanya itu, dalam pengantar ini turut dibincangkan juga masalah-masalah seputar kriteria seorang *mursyid* (guru) dan beberapa alasan mengenai kostum pakaian yang sering digunakan oleh para sufi. Lalu dibahas pula masalah yang menurut al-Hujwiri sangat urgen tentang *faqr-shafwah* (fakir-penyucian) dengan menampilkan ragam perndapat yang berbeda antara satu *shūf* (bulu domba) dan yang lain, dan tahap pengenalan ini ditutup dengan materi seputar *malāmātiyyah.*[52]

Model yang sangat umum dari pemaparan al-Hujwiri pada setiap bab dalam *Kasyf al-Mahjūb* adalah kritik yang ia kemukakan terhadap pendapat-pendapat yang ia anggap kurang tepat. Al-Hujwiri selalu memberikan alasan-alasan logis untuk memperkuat kritiknya dengan dukungan pendapat para tokoh yang satu ide dengannya, sehingga begitu banyak kutipan yang muncul dalam setiap paragrafnya. Misalnya, saat mengkritik kaum sofis yang berkeyakinan bahwa ilmu itu tidak eksis. Begitu juga dengan pendapat sekelompok sufi yang tidak disebutkan namanya saat mereka menyatakan mempercayai ilmu.

Pada bagaian pengantar ini, al-Hujwiri juga biasa membahas satu tokoh sufi dengan pandangannya pada satu istilah tasawuf, tidak jarang kajiannya juga menggunakan metode perbandingan. Misalnya, pada bab II ketika membahas materi tentang *faqr*, ia memuat pandangan al-Qusyairi dengan memperbandingkan antara istilah *faqr* dengan *ghinā*. Model seperti ini ia terapkan hampir pada seluruh bab pada bagian pengantar ini yang terdiri dari enam bab.

Biografi para tokoh Sufi. Bahasan utama bab ini lebih menekankan pada pemaparan biografi para sufi terkemuka. Tokoh-tokoh sufi yang dipaparkan oleh al-Hujwiri ini dimulai dari masa Nabi (*ahl al-bayt* dan para sahabat beliau) hingga para sufi yang semasa dengan al-Hujwiri sendiri. Penuturan biografis ini dibuat secara runtut sesuai masa dan daerahnya. Karena al-Hujwiri datang belakangan setelah para penulis tasawuf sebelumnya, seperti al-Qusyayri, al-Sulami dan al-Thusi, maka dari sisi jumlah figur sufi yang masuk dalam daftar al-Hujwiri ini pasti lebih banyak dari ketiga pendahulunya tersebut. Bahkan penyusunannya yang lebih sistematis sesuai tahun dan kota asal sang tokoh adalah hal baru yang tidak dibuat oleh para pendahulunya tersebut. Model tersebut sangat mungkin diadopsi dari gaya penulisan *tārīkh* biografis para periwayat hadis yang dibuat dengan sangat terstruktur dan sistematis. Ada yang menulis sesuai dengan urutan tahun seperti *Tārīkh al-Kabīr* karya al-Bukhari, berdasarkan kelas-kelas seperti *Thabaqāt al-Kubrā*, berdasarkan daerah seperti *Tārīkh al-Baghdād* dan banyak model lain. Al-Hujwiri sendiri menggabungkan model *thabaqah*, urutan tahun dan asal daerah sang tokoh dalam menyusun biografi-biografi tokoh dalam kitabnya. Bagian kedua dari *Kasyf al-Mahjūb* ini terdiri dari tujuh bab, dimulai dari bab tujuh hingga bab tiga belas.

Pemaparan biografis ini tidak dibuat secara detil dalam arti tidak mencantumkan kapan sang tokoh lahir dan meninggal, siapa orang tua dan bagaimana proses pendidikannya, begitu juga *riḥlah 'ilmiyyah* sang tokoh pun tidak menjadi bagian bahasannya. Al-Hujwiri hanya berfokus pada ajaran tasawuf yang paling populer dari sang tokoh, lalu membahas dengan cukup terperinci.

Mazhab-mazhab Tasawuf. Bagian ketiga dari *Kasyf al-Mahjūb* adalah mengenai mazhab-mazhab tasawuf yang berkembang saat itu. Pembahasannya diawali dengan ajaran-ajaran ta-

sawuf serta para tokoh penggagasnya. Terkadang al-Hujwiri memberikan komentar, mengkritik tajam, bahkan meluruskan apa yang dianggapnya kurang tepat. Al-Hujwiri membaginya dalam dua belas mazhab, dua di antaranya ia tolak, karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam dan sepuluh lain ia anggap *maqbūl*. Pembagian tersebut didasarkan pada sistem ajaran terbaiknya dalam hal *mujāhadah* dan *musyāhadah*. Mazhab-mazhab itu antara lain adalah: *Muḥāsibiyyah, Qashshariyyah, Thayfūriyyah, Junaydiyyah, Nūriyyah, Sahliyyah, Ḥakīmiyyah, Kharrāziyyah, Khafīfiyyah* dan *Sayyāriyyah*. Dua mazhab yang dianggap *mardūd* oleh al-Hujwiri adalah *Ḥulūliyyah* dan *Ḥallājiyyah*.

Pengelompokan model al-Hujwiri ini bukanlah satu-satunya tentang model mazhab sufi, apalagi ia sangat terbatas hanya pada masanya dan masa sebelumnya saja. Al-Hujwiri mengelompokkan semua ini berdasarkan pada pandangan mereka yang khusus dan memiliki pengikut meski sang tokoh sufi tersebut telah lama meninggal.

Menilik model penyusunan di atas mungkin nampak begitu sederhana, atau akan mengesankan terlalu sederhana. Nampaknya memang seperti itu, namun kesan itu akan berubah dengan sendirinya manakala para pembaca membandingkan sendiri terhadap beberapa model terbitan dalam versi terjemahan dari beberapa penerjemah[33] dan akan menemukan keunikan tersendiri. Karena susunan dan cara pembahasan materinya yang unik itulah membuatnya layak menyandang predikat buku terbaik di bidangnya, terlebih dari sisi akademik.

Seperti halnya pada bahasan biografi para tokoh sufi, al-Hujwiri tak begitu tertarik untuk merangkum sisi sejarah kemunculan mazhab-mazhab tersebut. Ia hanya memberi keterangan singkat saja mengenai tokoh pendiri setiap mazhab tersebut. Selebihnya ia berfokus pada pemaparan mengenai ajaran yang paling

menonjol dari setiap mazhab yang disebutkannya secara lebih rinci, dilengkapi dengan pendapat para tokoh sufi berkenaan dengan ajaran sang tokoh.

Selain kritik yang dikemukakan al-Hujwiri pada setiap bab terhadap satu istilah atau masalah tertentu. Model lain yang sering muncul dalam penulisan *Kasyf al-Mahjūb* adalah pembuatan pasal-pasal bahasan yang terkadang tanpa nama, hanya ditulis dengan pasal saja, dalam pemaparan materi mazhab-mazhab tasawuf ini, pasal-pasal itu turut menghiasi setiap babnya. Terakhir adalah bahasan utama tentang *hijāb* itu sendiri yang menjadi konsentrasi utama kitab ini.

Tentang Hijāb. Setelah materi-materi bahasan di atas itu dianggap cukup, al-Hujwiri lantas memaparkan materi pokok kitab *Kasyf al-Mahjūb.* Uniknya, materi tersebut ia buka dengan tema-tema penyibakan atau penyingkapan *(kasyf)* seperti *kasyf hijāb ma'rifah, tawhīd, thahārah* dengan taubat, salat dengan *mahabbah*, puasa, zakat haji, *kasyfu hijābi kalimāt al-shūfiyyah, kasyfu hijābi al-shuhbah* dan terkahir tentang *kasyfu hijābi al-simā.* Pembaca mungkin bertanya: apakah semua tema itu bisa menjadi *hijāb*? Bukankah semua tema itu adalah tema-tema umum dan biasa dalam ranah fikih dan teologi?

Setelah membaca beberapa halaman pada setiap bab secara acak, ternyata tema-tema itu adalah bentuk unik antara tema-tema teologis dan fikih dilihat dari sudut pandang tasawuf. Secara praksis, seringkali itu menjadi *hijāb* yang terlupakan dan luput dari kewaspadaan seorang *sālik*, manakala mereka terlalu larut dalam ritual-ritual itu atau merasa telah menunaikan semua itu dengan sempurna.

Hal yang paling menonjol dari cara pemaparan materi bahasan ini adalah corak teologis yang selalu ada dalam setiap bahasannya. Pemaparan model ini baik hanya sekedar menjelaskan

suatu terma dari sisi teologis, ataupun mengkritik pandangan-pandangan teologis yang berkembang, bahkan menyalahkan lalu meluruskan pandangan tersebut dengan pendapat al-Hujwiri sendiri. Cara pembahasan seperti itu umumnya dilakukan al-Hujwiri setelah mengutip beberapa dalil baik dari al-Qur'an maupun sunnah Nabi.

Lalu hal lain yang menjadi ciri bahasan model penulisan yang dibuat al-Hujwiri ini adalah, pemaparan yang bersifat *fiqhiyyah*. Pemaparan model fikih ini sangat sulit dihindari, karena *hijāb-hijāb* yang dikemukakan tersebut menyangkut tema-tema yang terkait langsung dengan materi-materi fikih seperti *thaharah*, salat, puasa, zakat dan haji. Meski demikian, al-Hujwiri nampaknya juga enggan berpanjang-panjang membahas tema-tema tersebut dari sisi fikih secara lebih detil. Pemaparannyapun hanya sepintas saja atau hanya secara umum saja, terlebih warna fikih mazhab Hanafi lebih mendominasi bahasannya, karena dalam hal fikih, al-Hujwiri memang dikenal bermazhab Hanafi.

Terjemahan dan Kajian *Kasyf Al-Mahjūb*

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, penulisan *Kasyf al-Mahjūb* diperkirakan berlangsung saat al-Qusyairi masih hidup, bahkan naskah awalnya sempat ditunjukkan kepada sang guru. Teks asli *Kasyf al-Mahjūb* berbahasa Persia dan berkali-kali mengalami cetak ulang di Deoband, Lahore, Samarkand dan Tazken. *Kasyf al-Mahjūb* juga diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu dengan sangat bagus, sama bagusnya dengan versi Bahasa Arab. Edisi kritis teks asli berbahasa Persia yang sangat baik pernah di terbitkan di Lenningrad oleh orientalis Rusia Valentin Schucovski pada tahun 1926. Edisi ini berkali-kali dicetak ulang di Iran.

Versi berbahasa Inggris diterjemahkan pertama kali oleh R.A. Nicholson dan terbit pada tahun 1911, edisi ini juga beberapa kali mengalami cetak ulang di Pakistan dengan kata pengantar yang beragam dan sangat bagus. Edisi Nicholson ini merupakan karya terjemahan terbaik *Kasyf al-Mahjūb* edisi Bahasa Inggris dan paling monumental dari karya seorang orientalis di ranah tasawuf saat itu.

Namun demikian, label sebagai seorang orientalis membuat hasil terjemah tersebut mendapat kritikan tajam dari kalangan yang nampak sinis terhadap tokoh-tokoh orientalis semisal Nicholson. Menurut Ernst, terkadang Nicholson sendiri tidak mampu lepas dari warna eropasentris pada terjemahannya, hal ini terbukti pada pengantar halaman xvi, *"The logic of Persian Sufi must sometimes appear to European readers curiously illogical* (Logika Sufi Persia terkadang nampak sangat tidak logis bagi pembaca Eropa)".[54] Seperti halnya sarjana lain yang satu generasi dengannya, Nicholson juga meyakini bahwa tasawuf bukan murni berasal dari ajaran Islam, tetapi beasal dari sumber-sumber India dan Yunani.

Ian Richard Netton pernah melakukan kajian atas *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam kitab *Adab al-Murīdīn* karya Suhrawardi yang diperbandingkan dengan kajian serupa dalam *Kasyf al-Mahjūb* dan *De Hoc Quod Non Omnis Justiae observatio in Hac Sit Regula Constituto* karya St. Benedictine. Hasil kajian Netton ini mengungkapkan bahwa keterangan Suhrawardi lebih tepat diperuntukkan untuk para pemula, meski materinya dianggap ringan tetapi masih tetap menarik perhatiannya. Sementara pembahasan yang dikemukakan oleh al-Hujwiri ia anggap lebih tepat untuk konsumsi masyarkat umum. Hal itu nampak jelas dalam penggambaran keduanya tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* setelah diperbandingkan. Hasil kajian ini mengungkapkan bahwa Suhrawardi lebih tegas dalam membedakan antara *maqāmāt* dan *aḥwāl*, sementara al-Hujwiri nampak eng-

gan menghitung setiap *ahwāl* dan cukup bersemangat dalam menjelaskan *maqāmāt*. Namun, secara formal al-Hujwiri membagi jalan spiritual itu dalam tiga bagian, yaitu *maqām, hāl* dan *tamkīn*, yang terakhir ini ia maknai dengan "tempat kediaman para ahli spiritual dalam rumah kesempurnaan dan dalam derajat tertinggi".[55]

Tulisan lain tentang *Kasyf al-Mahjūb* juga pernah dibuat oleh John Renard dalam entri bukunya yang berjudul *Knowledge of God in Classical Sufism; Foundation of Islamic Mystical Theology*. Sesuai dengan tema buku tersebut, Renard merangkum beberapa buku klasik tentang *'irfān*, termasuk di dalamnya adalah *Kasyf al-Mahjūb*. Kendatipun demikian, Renard hanya menulis tentang biografi para penulis tersebut dan menerjemahkan beberapa bab saja dari buku-buku tersebut, tanpa memberikan komentar apapun. Khusus mengenai *Kasyf al-Mahjūb*, Renard hanya menerjemahkan dua bab dari empat belas bab yang ditulis al-Hujwiri. Kedua bab tersebut adalah bab pertama tentang ilmu dan bab pertama tentang *hijāb* yaitu, bab *Kasyf Hijāb al-Ma'rifah*.[56]

Dalam penelusuran penulis, belum ditemukan adanya peneliti yang menelaah secara detil tentang kitab *Kasyf al-Mahjūb* ini. Penelitian yang sering dilakukan lebih menekankan pada sosok al-Hujwiri sendiri. Terkait dengan biografi al-Hujwiri, setidaknya ditemukan tiga buku dan satu disertasi yang secara spesifik benar-benar meneliti biografi al-Hujwiri, ketiganya adalah tulisan Muhammaduddin menulis biografi al-Hujwiri dengan menggunakan Bahasa Urdu dengan judul buku, *Hayāt Hazrat Dātā Ganj*, Abdurrasyid menulis buku tipis yang berisi 48 halaman dengan judul *The life and teachings of Hazrat Data Ganj Bakhsh (Syekh Abu al-Hasan Ali ibn Utsman al-Hujwiri al-Jullabi al-Ghaznawi)* dan Hakim Sayyid Aminuddin al-Dahlawi, *Tadzkirah Hazrat Ali al-Hujwri*. Lalu Sayyid Shahnawaz Haider menulis disertasi dengan judul *Hazrat Abu al-Hasan 'Ali al-Hujwiri's Concept of Sufism, as Expounded in Kasyf al-Mahjūb*.

Pengaruh *Kasyf Al-Mahjūb*

Agak sulit menemukan pengaruh *Kasyf al-Mahjūb* terhadap kitab-kitab tasawuf setelahnya, karena kitab ini memiliki keunikannya sendiri. Penggunaan bahasa Persia menjadikan pembacanya juga menjadi terbatas. Akan lain halnya bila karya ini menggunakan Bahasa Arab. Namun demikian, dengan segala keterbatasan, penulis berhasil menelusuri pengaruh *Kasyf al-Mahjūb* terhadap beberapa penulis tasawuf, khususnya para penulis kontemporer. Penulis menemukan jejak-jejak pengaruh tersebut pada Llewellyn Vaughan-Lee dalam tiga karyanya, *Catching the Thread: Sufism, Dreamwork & Jungian Psychology*; *The Paradoxes of Love*; dan *Travelling The Path of Love: Saying of Sufi Masters*; karya Margaret Smith, *Readings from The Mystics of Islam*; karya William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, dan *The Sufi Path of Knowledge*.

Pengaruh al-Hujwiri pada Llewellyn Vaughan-Lee terekam pada materi bahasan tentang *dervishhood* (kefakiran),[57] *hijāb* (tabir),[58] *hudhūr-ghaibah* (kehadiran-gaib).[59] Tema-tema ini tersebar dalam ketiga buku yang telah disebutkan di atas. Al-Hujwiri menjadikan tema *al-faqr (dervishhood)* sebagai materi bahasan bab kedua pada kitabnya. Ia menganggap tema tersebut sangat penting dan memiliki ranking yang tinggi dalam *sulūk* bagi para penempuh jalan spiritual *(sālik)*, seraya memperkuat pendapatnya dengan mengutip al-Qur'an surat 32 ayat 16.[60] Bagi al-Hujwiri, *al-faqr*[61] merupakan tahapan spiritual yang harus dijalani. Dengan semangat *al-faqr*, seorang *sālik* akan terlatih bahwa ia sangat membutuhkan Allah sehingga rasa itu akan terpupuk dengan alami dan hatinya akan selalu merindukan Allah. Bila hal itu sudah tertanam dengan baik dan tanpa melepaskan tahapan tersebut, seorang *sālik* harus segera menyerap nama Allah berikutnya, yaitu *al-ghanī*.[62] Tema *al-faqr* menjadi bab terakhir dalam buku *Catching The Thread: Sufism, Dreamwork & Jungian Psychology*.

Pengaruh al-Hujwiri juga bisa ditelusuri dalam buku Vaughan-Lee yang berjudul, *The Paradoxes of Love*. Salah satu bahasan buku tersebut mengenai penciptaan alam, Tuhan menciptakan alam dan seisinya sebagai media untuk mengenalkan diri-Nya, karena Tuhan memanifestasikan diri-Nya dalam setiap bentuk ciptaan-Nya. Meski semua ciptaan itu adalah manifestasi Tuhan, pada saat yang sama, semua manifestasi itu adalah *hijāb* (tirai) bagi semua misteri yang meliputi-Nya. Paradoks *hijāb* ini oleh Vaughan-Lee menjadi bagian dari materi bahasan tentang cinta dan karena cinta itu sendiri adalah paradoks. Bagi al-Hujwiri, penjelasan tentang cinta, sejatinya bukan cinta, karena cinta adalah soal rasa dan tak akan pernah bisa diungkapkan dengan kata-kata. Karena cinta adalah anugerah ilahi, untuk mendapatkannya tak bisa diusahakan. Manusia serba terbatas, sementara cinta sebaliknya. Tidak mungkin sesuatu yang terbatas mampu mengontrol yang tak terbatas.[63] Margaret Smith juga cukup terinspirasi oleh *Kasyf al-Mahjūb* saat menyinggung soal *hijāb* dalam *Readings from The Mystics of Islam*.

Beberapa ungkapan al-Hujwiri juga bisa dibaca dalam buku Vaughan-Lee yang lain yaitu, *Travelling The Path of Love: Saying of Sufi Masters*. Buku ini berisi kumpulan ungkapan-ungkapan para sufi terkemuka sesuai temanya masing-masing. Ada tiga ungkapan al-Hujwiri yang dikutip dalam buku ini, pertama mengenai *hudlūr-ghaibah* pada halaman tiga, kedua tentang *al-faqr* pada halaman delapan dan terakhir tentang sisi batin pada halaman tiga puluh.

Kutipan lebih panjang dilakukan oleh William C. Chittick dalam buku *Sufism; A Beginner's Guide*. Kutipan di sini memang dibuat panjang, sehingga pembaca mendapatkan informasi yang lengkap dari kutipan tersebut, Chittick pun tak memberikan komentar yang banyak dari kutipan tersebut.[64] Pada buku *The Sufi Path of Knowledge*, meski hanya muncul sekali[65] dan sebagai penguat

pada sumber kutipan utama, pendapat al-Hujwiri juga cukup punya tempat.

Sedangkan pengaruh al-Hujwiri pada karya-karya klasik terlacak ada pada karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab *al-Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*. Pengaruh al-Hujwiri pada karya Ibn al-Qayyim ini cukup jelas, terutama pada pembagian *ḥijāb* yang disebut dengan *rayn* dan *ghayn*[66] sangat mungkin dikutip dari al-Hujwiri. Meski kemudian pada pembagian *ḥijāb* yang lebih detil, antara keduanya sangat berbeda. Seperti dikemukakan oleh al-Hujwiri sendiri, pembagian kedua *ḥijāb* tersebut dibuat oleh Junaid al-Baghdadi.[67] Namun, mungkin karena sulit mengklarifikasi pengakuan tersebut pada kitab yang ditulis oleh Junaid, sehingga seolah pembagian kedua *ḥijāb* tersebut menjadi milik al-Hujwiri.

Posisi *Kasyf Al-Maḥjūb* dalam Sejarah Tasawuf

Mengenai posisi *Kasyf al-Maḥjūb* terhadap kitab-kitab yang semisal dengannya, para peneliti selalu mensejajarkannya dengan kitab-kitab yang telah ada sebelumnya dan telah menjadi rujukan utama tasawuf seperti; *al-Risālah al-Qusyayriyyah, al-Luma'*, *Thabaqāt al-Shūfiyyah*. Sedangkan buku-buku setelahnya yang biasa disejajarkan dengan *Kasyf al-Maḥjūb* adalah *Asrār al-Tawḥīd, Tadzkirat al-Awliyā'*, dan *Nafaḥāt al-'Uns*.

Pensejajaran ini sangat dimungkinkan, meski semua kitab tersebut memiliki kelebihan dan fokus bahasannya masing-masing. Secara umum, buku-buku tasawuf pada masa pra *Kasyf al-Maḥjūb* hampir dipastikan selalu mencantumkan bahasan biografis para sufi terkemuka, meski dalam hal ini menjadi konsen utama kitab *Thabaqāt al-Shūfiyyah* sedangkan dua kitab sebelumnya berfokus pada isi kajian tasawuf itu sendiri.

Adalah tema *hijāb* sebagai daya pikat dan keunikan tersendiri dari kitab *Kasyf al-Mahjūb* ini, seperti halnya keunikan al-Hakim al-Tirmidzi saat menulis buku tentang *malāmatiyyah*. Terlebih saat *hijāb* tersebut termanifestasi dalam ritual yang umum dilakukan oleh seorang Muslim, seperti dalam hal bersuci *(thahārah)*, salat, puasa, zakat, haji dan lain.

Ajaran Sentral *Kasyf Al-Mahjūb*

Sebelum memulai bahasan mengenai *hijāb-hijāb* yang dikemukakan oleh al-Hujwiri, penulis akan meninjau lebih dulu soal berapa banyak *hijāb-hijāb* tersebut, karena dari ketiga penerjemah -Nicholson, Lieutenant Colonel Muhammad Asyraf Javed dan Wahid Bakhsh- ada perbedaan mengenai jumlahnya. Meski ketiganya sama-sama menuliskan sebelas *hijāb*, namun dari jumlah bab yang dibuat ternyata tidak sama, baik Nicholson dan Asyraf Javed, menuliskan seluruh bab dalam *Kasyf al-Mahjūb* berjumlah dua puluh lima, sementara Wahid Bakhsh menuliskan dua puluh tujuh.

Setelah menelusuri lebih jauh, penulis menemukan bahwa perbedaannya ada pada bahasan mengenai *thahārah* (bersuci)[68] dan *tawbah*, Nicholson menyatukannya dalam satu bab, yaitu *The Uncovering of the Fourth Veil: Concerning Purification from Foulness*, sementara Bakhsh membuatnya dalam bab terpisah, hal yang sama juga dilakukan oleh keduanya pada materi tentang salat dan cinta,[69] sehingga jumlah bab dalam kedua versi terjemahan itu berbeda.

Hal yang biasa al-Hujwiri lakukan sebelum memulai setiap bahasan mengenai *hijāb*, ia selalu memulainya dengan kutipan baik dari al-Qur'an maupun hadis Nabi. Dapat dicatat di sini bahwa hanya dalam bab *hijāb al-thahārah*, *hijāb* frase-frase sufi dan terma-terma pengalaman spiritual dan terakhir tentang *hijāb al-simā'* yang

tidak dimulai dengan kutipan-kutipan semacam itu. Berikut adalah pembicaraan tentang *ḥijāb-ḥijāb*.

Kasyf Ḥijāb al-Ma'rifah. Al-Hujwiri membagi *ma'rifah* (makrifat) menjadi dua: *ma'rifah 'ilmī* dan *ma'rifah ḥālī*. Nicholson menerjemahkan kedua *ma'rifah* itu dengan *ma'rifah* kognisional dan *ma'rifah* emosional.[70] *Ma'rifah* kognisional merupakan dasar dari semua keberkahan di dunia dan akhirat. *Ma'rifah* adalah kehidupan hati melalui Allah dan berpalingnya pikiran seseorang dari semua yang bukan Allah. Al-Hujwiri menyatakan, ilmu membimbing si empunya untuk melayani Tuhan, bukan untuk mengetahui-Nya.[71] Ia juga meyakinkan bahwa tak seorangpun di dunia ini yang memiliki kekuatan untuk memampukan seseorang mencapai Allah.[72] Alasan-alasan logis hanya akan membimbing seseorang memalingkan pikiran dari Tuhan, karena berlogika tentu mengundang seseorang untuk memikirkan banyak hal selain Allah, padahal *ma'rifatullāh* meniscayakan sebaliknya, yaitu Allah harus terus ada dalam benak sanubari dan tak boleh absen walau hanya sedetik. Saat usaha keras mendekati Tuhan dipercayakan hanya pada kekuatan akal semata, maka yakinlah, saat itu pula *ḥijāb* akal telah menutupinya.

Kasyf Ḥijāb al-Tawḥīd. *Tawḥīd* secara literal bermakna penyatuan atau menyatu, karena Tuhan itu Esa baik dalam esensi dan sifat-Nya, Ia juga tak terbagi dan tak berbagi. Saat seorang *'ārif* mempercayai Allah itu Esa, maka Ia tak bisa dibagi atau terbagi-bagi. Ia juga tak mengakui dualitas bahwa Ia Satu bukan sebagai angka yang bisa ditambah satu menjadi dua. Dia juga tidak menempati ruang, sehingga Ia tak butuh tempat.[73] Ia bukan tubuh yang terdiri dari anggota tubuh lain dan seterusnya. Al-Hujwiri mengutip ungkapan Junaid al-Baghdādi, "*tawḥīd* adalah memisahkan Tuhan Yang Maha Kekal dengan yang serba fana".[74] Tuhan adalah Kekal dan manusia adalah fana, yang fana tak akan pernah bisa sama dengan Yang

Maha Kekal. Al-Hujwiri ingin menyatakan ketidaksetujuannya dengan ide *ḥulūl* (inkarnasi Tuhan). Al-Hujwiri lantas mengutip satu ungkapan dari al-Hallaj, "*tawḥīd* adalah menghilangkan keterisolasian *(tafrīd)*".[75] Di sini ada dua istilah; *tawḥīd* dan isolasi atau *tafrīd*, yang *pertama* menyatakan kebersatuan dan memerlukan ketiadaan dualitas, sehingga tak ada sesuatu kecuali Tuhan. *Kedua*, memerlukan keterbebasan dari ketidaksempurnaan dan mengisyaratkan adanya dualitas. Sehingga maksud dari ungkapan al-Hallaj menurut al-Hujwiri adalah, menegasikan dualitas dan menyingkirkan semua yang bukan Tuhan.[76]

Kasyf Ḥijāb al-Īmān. *Īmān* berarti pembuktian atau pembenaran. Al-Hujwiri menekankan *īmān* pada amal, dengan amal, *īmān* mendapatkan pembenarannya, karena *īmān* memiliki pokok dan cabang (*furū'*), yang pokok berupa keyakinan hati dan yang cabang berupa perbuatan yang didasarkan pada keyakinan hati. Namun terkadang yang *furū'* berubah menjadi asal, seperti menunaikan kewajiban agama, seseorang yang menunaikan salat dikatakan sudah ber-*īmān*, padahal salat itu sendiri adalah *furū'*.[77] Al-Hujwiri mempertegas bahasan berikutnya dengan menanyakan apakah *ma'rifah* itu? Ia mengatakan *ma'rifah* adalah mengenali Tuhan dengan sifat-sifat-Nya. *Ma'rifah* yang diisyaratkan dengan karakter *jamāl* pastilah para pecinta keindahan, begitupun dengan *ma'rifah* yang ditunjukkan dengan karakter *jalāl* akan selalu terpesona dan benci dengan karakter kemanusiaannya. Sementara *ma'rifah* yang ditunjukkan dengan karakter *kamāl* tak bisa diketahui manusia, kecuali bila kita menyematkan kesempurnaan itu kepada-Nya dan mensucikan Dia dari ketidaksempurnaan.[78]

Mencintai keindahan dan membenci karakter kemanusiaan hanya akan muncul dari Cinta Allah, karena pengetahuan tentang karakter kemanusiaan seseorang tak mungkin tanpa cinta. Begitupun tak ada *īmān* dan *ma'rifah* kecuali dengan cinta. Apa yang

dikenal dengan ketaatan, merupakan ungkapan luar dari cinta. Adalah salah, bila mengatakan saat seorang *sālik* telah sampai kepada Allah, lantas tak perlu lagi beribadah. Malah sebaliknya, semakin dalam *ma'rifah* seorang *sālik*, maka ia akan semakin banyak beribadah. Biasa kita mendengar ungkapan bahwa "*īmān* dapat bertambah dan berkurang." Al-Hujwiri tidak setuju dengan pernyataan tersebut, baginya jika benar demikian, maka seseorang yang mempercayai Tuhan—beriman—mestinya juga menjadi subjek yang bertambah dan berkurang. Padahal faktanya, penurunan dan penambahan itu hanya terjadi pada sesuatu yang *furū* (ibadah *mahdhah*), bukan pada yang asal (keyakinan hati).[79] Hal lain yang perlu diperhatikan bagi *salik* adalah saat *ma'rifah* itu benar-benar telah menguasainya, maka *hijāb* agnostisisme telah terkuak.[80]

Kasyf Hijāb al-Thahārah. Kewajiban pertama setelah keber-*īmān*-an seseorang adalah menunaikan salat, namun tidak akan sah jika salat tidak dalam kondisi suci, sehingga bersuci menjadi kewajiban pertama bagi mereka yang sudah ber-*īmān*. Suci dari semua *hadats* (yang membatalkan *wudhū*) dan *najāsāt*, merupakan kewajiban yang bersifat fisik, khususnya sebelum menunaikan salat. Sementara bersuci secara batin adalah dangan taubat, inilah yang dimaksud dengan *thahārah* spiritual. Melalui bahasan *thahārah* ini al-Hujwiri mengajarkan bahwa saat membersihkan tangan, bayangkan sedang membersihkan hati dari kotoran duniawi. Saat berkumur, bersihkan ia dari *dzikir* terhadap selain Allah. Saat membasuh wajah, palingkan ia dari semua ambisi kecintaan, kecuali hanya kepada Allah. Saat membasuh kepala, tundukkan dan pasrahkan semua urusan hanya kepada Allah. Saat membersihkan kaki, tetapkan hati untuk tidak menginginkan sesuatu kecuali Allah.[81] Pendeknya, dengan *thahārah* bersihkan dan murnikan tubuh fisik-spiritual dari semua yang bukan Allah.

Thahārah batin atau spiritual dilakukan dengan taubat, lantas apakah taubat itu? Pertanyaan ini membuka bahasan mengenai *thahārah* spiritual. Bagi al-Hujwiri taubat merupakan langkah awal menuju kedekatan hamba dengan Rabb-nya, sebagaimana *thahārah* fisik sebagai langkah awal dalam beribadah.[82] Bagaimana mungkin bisa dekat dengan Allah, bila spiritualitas seorang hamba masih berselimutkan dosa, sucikan ia dengan taubat, agar pintu-pintu kedekatan-Nya terbuka lebar, karena taubat bermakna kembali dari kesalahan menuju kebenaran. Al-Hujwiri membagi taubat spiritual menjadi tiga. *Pertama*, taubat ia maknai dengan menghapuskan semua dosa besar demi untuk ibadah. *Kedua*, taubat *inābah* adalah kembali dari dosa-dosa kecil menuju cinta. Ketiga, taubat *'awwābāt* adalah kembali dari ke"akuan" kepada Allah, pada tahapan ini seorang *sālik* akan merasakan manisnya *īmān*.[83] Perdebatan pun mengemuka, saat apakah penting mengingat dosa? Bagaimana mungkin seorang *sālik* mampu mengingat dosa, saat ia sedang ber-*musyāhadah*. Bukankah suatu kemusyrikan bila masih mengingat yang selain Allah, meski itu terkait dengan dosanya sekalipun.[84] Tentu keduanya benar, sebab pada saat seorang *sālik* sadar dengan dirinya, adalah umum jika ia mohon ampun dari semua kesalahan, meski itu hanya karena ketidak mampuannya dalam ber-*musyāhadah*. Begitupun sebaliknya, saat kesadaran sepenuhnya terpusat pada Allah, manalah mungkin ia ingat dosa, karena dengan mengingatnya saja berarti ia telah kembali pada kemanusiaanya.

Kasyf Hijāb al-Shalāh. Salat merupakan salah satu bentuk ibadah yang bagi para *sālik* merupakan bagian dari titian tangga-tangga spiritual, mulai dari niat, lalu diiringi *takbīr* hingga di akhiri dengan *salām*. Bagi para sufi, salat merupakan keseluruhan proses perjalanan spiritual yang terdemonstrasikan secara visual dan non visual, seperti pada saat berwudhu, tidak hanya bentuk pensucian

fisik semata. Secara spiritual, itu adalah bentuk taubat atau pensucian yang bersifat ruhani. Menghadap Ka'bah merupakan bentuk bimbingan dari seorang *mursyid*, berdiri saat salat adalah bentuk *mujāhadah*, membaca ayat-ayat al-Qur'an adalah bentuk *dzikr* yang terus menerus, *rukū'* merupakan bentuk kerendahhatian, sujud adalah pengetahuan diri, duduk *tahiyat* adalah bentuk ketenangan akal, dan *salām* sebagai bentuk keterpisahan dari dunia.[85] Al-Hujwiri ingin menegaskan bahwa setinggi apapun *maqāmāt* yang sudah dicapai dan seberapa banyak *ahwāl* yang sudah dialami seorang *sālik*, bertasawuf harus tetap sejalan dengan fikih, karena itu adalah media yang mewadahi bagaimana ibadah wajib dan sunah itu—tata cara—harus ditunaikan.

Al-Hujwiri membagi dua model salat, salat untuk para pemula (*mubtadi'*) yaitu mereka yang berusaha keras menundukkan hawa nafsunya. Salat *ashhāb al-istiqāmah* yaitu mereka yang telah mencapai kesempurnaan, mereka adalah yang sudah sampai pada *baqā' billāh* dan salat para *ashhāb al-ahwāl* (salat orang yang sudah mencapai *hāl*). Lalu salat *ashhāb al-ahwāl* dibagi lagi menjadi dua; mereka yang dengan salatnya menjadi "mabuk Tuhan" dan mereka yang mampu keluar dari keadaan mabuk itu dan kembali pada kesadarannya dan melakukan salat dengan tenang dan *khusyū*.[86] Bagi al-Hujwiri, salat adalah perintah ilahi yang bukan menjadi sebab hadir atau absennya jiwa bersama Allah. Salat juga bukan menjadi alat atau wahana untuk itu. Bagi al-Hujwiri, hadir dan absen disebabkan oleh hadir dan absen itu sendiri. Bila salat bisa menyebabkan *hudhūr*, maka tidak ada lagi yang bisa membawa *sālik* pada kehadiran-Nya.[87] Namun, ada atau tidaknya salah satu dari keduanya, salat tetaplah kewajiban seorang Muslim yang harus selalu ditunaikan pada waktunya masing-masing, dan seyogyanya salat *maktūbah* itu dilakukan secara berjamaah.

Selanjutnya ia membahas hal amat penting yang menjadi salah satu prasyarat salat bagi seorang sufi, yaitu tentang cinta.[88] Layaknya tubuh yang hidup karena ruh, hatipun demikian. Ia hidup karena cinta dan cinta hidup karena kehadiran dan penyatuan dengan Tuhan.[89] Salat yang dilakukan dengan cinta, diharapkan mampu merealisaskian itu semua. "Cinta hakikatnya tak akan pernah bisa diungkapkan secara sempurna oleh kata-kata, karena ia adalah rasa yang Allah anugerahkan dalam hati setiap insan".[90] Itulah kesan yang ingin disampaikan oleh al-Hujwiri dalam pembahasan cinta ini, karena meski telah banyak mengutip ungkapan para sufi, ia masih tetap saja mempertanyakan apa itu cinta. Namun begitu, ia masih tetap berusaha mengungkapkannya lagi melalui kata-kata, dengan memberikan bahasan spesifik bahwa cinta adalah *'isyq*. *'Isyq* adalah cinta yang meluap-luap, begitu umumnya para guru sufi mengungkapkannya. Ada juga yang mengungkapkan bahwa cinta kepada Tuhan seperti itu dari manusia kepada-Nya, bukan dari Dia kepada manusia.[91] Apa yang dikemukakan itu, bukan malah memperjelas makna cinta, sebaliknya malah melahirkan perdebatan baru, mengenai ungkapan tadi dan terhadap kata *'isyq* itu sendiri.

Kasyf Hijāb al-Zakāh. Kata zakat berasal dari akar kata *zakā-yazkī-zakātan*. Secara etimologis kata tersebut bermakna tumbuh dan berkembang.[92] Berzakat itu mengeluarkan secuil harta, secara matematis, meski cuma secuil, tentu itu akan mengurangi harta yang dimiliki. Tetapi karena makna dasar dari zakat adalah tumbuh dan berkembang, maka dengan berzakat, sebenarnya harta itu bukan berkurang, ia hanya berpindah tempat penyimpanan saja. Bahkan, akan bertambah dan berkembang, sesuai makna dasar kata tersebut. Sehingga, mengeluarkan secuil harta di sini adalah sama dengan berinvestasi. Inilah model program pengelolaan harta yang langsung Allah sendiri bertindak selaku penjamin-

nya, maka beruntunglah Muslim yang berzakat. Dalam pengantar bab ini, al-Hujwiri menyebutkan semua yang kita miliki ada zakatnya, bahkan rumah pun turut berzakat, ruang tamu adalah zakat dari rumah itu.[93]

Para sufi awal sebenarnya tidak begitu tertarik dengan zakat, karena bagi mereka zakat adalah simbol "ketamakan" seseorang. Bagaimana mungkin seorang sufi sempat menimbun harta yang menyebabkannya terkenai kewajiban berzakat, sementara dalam keseharian mereka, kemiskinan (*al-faqr*) adalah busana yang mereka kenakan sehari-hari. Mengumpulkan harta apalagi menimbunnya, hanya akan merusak keintiman mereka dengan Allah. Namun bukan berarti para sufi menentang kewajiban berzakat. Malah sebaliknya, tidak hanya zakat yang mereka tunaikan, bahkan semua harta yang mereka miliki, rela disedekahkan tanpa sisa, karena mereka berkeyakinan bahwa itu bukan hanya sekedar titipan, bahkan semuanya memang bukan milik mereka, tetapi milik Allah. Tidak sedikit para tokoh sufi, sebelum menjalani kehidupannya sebagai sufi, adalah orang-orang yang berkelimpahan harta dan kekuasaan. Sebut saja Habib 'Ajami[94] dan Ibrahim ibn Adham.[95] Habib 'Ajami sebelumnya adalah seorang kaya yang rentenir, setelah tercerahkan, iapun bertaubat dan menjadi sufi besar pada masanya. Ibrahim ibn Adham pun sama, ia hidup serba berkecukupan dan sangat dihormati sebagai keluarga istana, namun semuanya ia tinggalkan dan hidup sebagai sufi yang serba kekurangan materi. Meski para Sufi menjalani hidup sebagai orang yang papa, tetapi mereka tak pernah mengemis demi sesuap nasi, apalagi meminta bagian dari harta zakat. Jika pun mereka menerima zakat, itu dilakukan hanya untuk membantu mereka yang berkewajiban berzakat untuk menunaikan kewajibannya tersebut.[96]

Selain membahas zakat itu sendiri, al-Hujwiri juga membahas tentang istilah *jūd* (murah hati) dan *sakhā'* (kedermawanan), sebagai bagian yang terkait dengan zakat. Bila kata *sakhā* masih melihat yang diberi itu layak atau tidak, maka *jūd* sebaliknya, tidak penting yang diberi itu layak atau tidak. Al-Hujwiri mengomentari bahwa "saat salah satu itu terlintas dalam pikiran, maka *jūd* datang dari Allah dan *sakhā'* datang dari kekikiran".[97]

Kasyf Ḥijāb al-Shawm. Puasa merupakan satu dari sekian banyak ibadah yang memiliki nuansa spiritual yang sangat tinggi. Ia juga merupakan bentuk pengorbanan luhur yang tak ternilai harganya. Junaid al-Baghdadi mengungkapkan bahwa "puasa adalah setengah dari perjalanan *sulūk*".[98] Puasa yang hanya mempuasakan diri dari makan dan minum, adalah puasa yang bisa dilakukan oleh siapa saja, dari anak kecil hingga orang tua renta bisa melakukannya. Bagi al-Hujwiri, puasa adalah mempuasakan seluruh indra dari semua perbuatan buruk dan tercela, al-Hujwiri juga menyebutkan, "saat kau jaga dirimu dari dosa, maka saat itu pula kau sedang berpuasa".[99]

Selanjutnya al-Hujwiri lebih menekankan bahasannya pada kondisi lapar saat berpuasa. Tradisi "lapar" atau "berlapar-lapar" telah ada dalam setiap ajaran agama. semuanya menjadikan lapar sebagai cara untuk membersihkan dan memurnikan jiwa dari segala tarikan duniawi dan sifat *ḥayawāniyyah*. Ia meyakini bahwa "lapar" akan mengobati penyakit-penyakit fisik dan membuat jiwa makin sehat. Sementara "kenyang" akan merekonstruksi tubuh, namun sebaliknya sedikit demi sedikit akan merusak jiwa.[100] Itulah sebabnya puasa menjadi cara terbaik dalam memperbaiki jiwa yang sakit dan memurnikannya kembali.

Begitulah, rahasia ilahi mengalir dalam aliran darah seorang *'ārif* dan hatinya memancarkan visi-visi ilahi. Di pintu hatinya ada dua pembimbing; *hawā* dan *'aql*. *Hawā* terkoneksi dengan nafsu,

dan *'aql* terkoneksi dengan jiwa. Semakin banyak makan, maka akan semakin memberi tambahan energi terhadap *hawā* dan memperlemah akal. Sebaliknya, saat nafsu memiliki tenaga yang kuat, maka ia akan menjadi *hijāb*. Sementara, saat kekuatan akal mendominasi, maka seluruh tubuh akan memancarkan cahaya ilahi. Namun demikian, jika rasa lapar gagal membawa pelakunya pada *musyāhadah*, maka puasa itu tidak lebih baik dari banyak makan. Namun demikian, al-Hujwiri cenderung memilih makan lebih baik dari puasa, jika dengan makan itu mampu membawa pelakunya pada *musyāhadah*, karena *mujāhadah* (usaha serius) berpuasa, namun tidak menghasilkan *musyāhadah* hanya menjadi wahana bermain bagi anak-anak.[101]

Kasyf Hijāb al-Hajj. Pada awal kajiannya, al-Hujwiri menjelaskan makna esoteris dari setiap rangkaian ibadah haji, setelah lebih dahulu mengedepankan aspek fikih dalam bahasan ini. Seperti dalam memakai kain *ihrām* adalah gambaran kain kafan yang dipakaikan kepada jenazah. Ber-*ihrām* sendiri adalah latihan mengontrol jiwa untuk tidak melakukan semua hal yang dilarang saat dalam kondisi demikian. *Wuqūf* di Arafah adalah untuk mengantarkan mereka pada *ma'rifah*, *mabīt* di Mina untuk lebih mengakrabkan para calon *hujjāj* itu kepada Allah. Lalu kembali ke Ka'bah untuk menyerap dan memurnikan kebertuhanan sebagai wujud dari *tanzīh*. *Thawāf* artinya menyaksikan wujud *jamāliyyah* Allah. Melempar *jamārāt* adalah membuang jauh-jauh hawa nafsu. Lalu berkurban adalah bentuk pengorbanan menyembelih semua nafsu di altar cinta di hadapan sang Kekasih, lalu sampailah mereka pada *maqām al-Khullah* seperti *maqām* Nabi Ibrahim sang *khalīlullāh*.[102]

Al-Hujwiri juga mengungkapkan dua kisah lain yang menceritakan pengalaman *musyāhadah* dua orang yang berhaji dan keintiman keduanya dengan Tuhan, sehingga saat rangkaian iba-

dah itu usai dan ditutup dengan penyembelihan hewan kurban, keduanya tak ingin kehilangan *moment* keintiman itu, apalagi menyudahi keintiman yang berlangsung sangat *intens* itu dengan menyerahkan diri mereka sendiri sebagai objek kurban itu.[103] Jelas kisah dua orang itu tak bisa dijelaskan secara *fiqhiyyah*, karena hanya akan menghasilkan kesimpulan sebagai perbuatan sia-sia dan bertentangan dengan syariat. Namun kesimpulannya akan lain, bila ditanyakan kepada mereka yang mengalami keintiman tersebut.

Al-Hujwiri membagi haji dalam dua kategori, haji *hudhūrī* dan haji *ghaybatī*. Yang pertama adalah haji di mana seseorang itu benar-benar menyaksikan Allah dalam setiap rangkaian berhaji. Al-Hujwiri mengilustrasikan mereka yang sedang berhaji dalam kategori *hudhūri* itu sedang duduk di dalam Ka'bah. Sementara haji yang kedua, seseorang yang tak pernah menyaksikan Allah dalam setiap rangkain ibadah tersebut. Orang dengan kategori haji kedua ini hanya fisiknya saja yang berada di Mekah, namun batinnya tak pernah sampai di sana, seolah tetap berada di rumah kampung halamanya, sehingga ibadahnya itu dinyatakan sebagai haji *ghaybatī*.[104] Berhaji bukan hanya sekedar *mujāhadah*[105] saja, lebih dari itu ia juga adalah anugerah Allah. Berhaji juga bukan hanya sekedar mengunjungi Ka'bah *Baitullāh* semata. Berhaji adalah untuk mencapai Allah dan menyaksikan-Nya (*musyāhadah*). Selanjutnya al-Hujwiri menjelaskan lebih detil tentang *musyāhadah* dan membagi *musyāhadah* menjadi dua; *pertama*, muncul karena sebab *yaqīn*; *kedua*, karena luapan cinta yang tak terbendung. Saat si pecinta sangat dalam cintanya terhadap Sang Kekasih, maka yang ada dalam penglihatannya hanya Dia. *Musyāhadah* yang pertama bersifat spekulatif dan yang kedua bersifat intuitif atau ekstatik di mana logika hanya menjadi *hijāb* baginya.[106] *Musyāhadah* yang pertama adalah melihat semua ciptaan dengan mata fisik dan melihat pencipta-Nya dengan mata spiritual. *Musyāhadah* yang kedua

sangat terserap oleh Allah, bahwa yang dilihatnya dalam setiap ciptaan itu hanya Allah semata.

Kasyf Hijāb al-Shuḥbah. Secara umum, bab ini berbicara mengenai *ādāb* atau etika, ada sepuluh *ādāb al-shuḥbah* yang dibahas di sini; *ādāb al-shuḥbah* buat para darwis yang *muqīm* dan *musāfir*, adab makan, adab berjalan para *mursyid*, adab tidur saat sedang di rumah dan dalam *safar*, adab berbicara dan diam, adab bertanya, adab menikah dan terakhir adab tentang tidak menikah *(tajrīd)*. *Ādāb* secara literal bermakna kesopanan atau budi pekerti yang baik. Sedangkan menurut al-Hujwiri bermakna, "saat berbicara hanya kebenaran saja yang diucapkan, saat bertindak, tindakannya sesuai dengan hukum, saat diam, diam itu penuh hikmah".[107] Al-Hujwiri tidak hanya membatasi makna *shuḥbah* pada pertemanan atau persahabatan saja, bersosialisasi, berinteraksi atau bergaul dengan lingkungan sekitar adalah makna lebih luas dari apa dikemukakannya.

Al-Hujwiri membagi adab ini dalam tiga bagian; *muruwwah*, adab baik yang bisa diterima oleh sesamanya, adab yang sesuai dengan agama, lalu adab dalam hal cinta dan ketaatan.[108] Ketiganya memiliki keterkaitan yang harmonis dan tak bisa dipisahkan, baik di mata manusia, harus baik juga di mata Tuhan. Orang yang mengikuti aturan adab sosial dan Sunnah Nabi pasti akan dihormati sesama dan mengikuti aturan Allah adalah tabiat orang bertaqwa dan juga para sufi. Seyogyanya adab baik itu benar-benar melekat dan menjadi kebiasaan yang alami pada diri seorang *sālik*.

Al-Hujwiri juga mengingatkan bahwa seorang *sālik* yang hidup layaknya masyarakat biasa, jauh lebih baik, bila dibandingkan dengan *sālik* yang sibuk atau terlalu asik dengan aktifitas *khalwah*-nya sendiri.[109] Begitu juga dengan seorang darwis yang *muqīm*, bagi al-Hujwiri itu lebih baik dibandingkan dengan darwis yang sering melakukan lawatan ke daerah lain *(musāfir)*. Alasan-

nya sederhana, yaitu kesempatan untuk melayani Tuhan bisa lebih fokus bagi darwis *muqīmīn*, *bagi* darwis yang *musāfir*, sedikit atau banyak pasti akan terkendala melakukannya.[110]

Kasyf Hijāb Kalimāt al-Shūfiyyah. Bagi penulis, bab ini menjadi kamus mini istilah-istilah tasawuf, karena khusus menerangkan istilah-istilah kunci tasawuf. Bab ini terbagi dalam dua bagian bahasan; *pertama*, bahasan mengenai frase-frase istilah sufi yang terdiri dari sebelas frase; *kedua*, istilah tasawuf yang tidak berbentuk frase. Istilah non-frase ini dibagi lagi dalam tiga kelompok; kelompok pertama istilah sufi yang menggambarkan pengalaman-pengalaman spiritual yang bernuansa metaforik, semuanya ada 26 istilah. Kelompok kedua, istilah-istlah sufi yang masih menggambarkan pengalaman spiritual, namun tidak bernuansa metaforik, semuanya 25 istilah. Kelompok terakhir adalah istilah umum yang biasa digunakan oleh para sufi, namun tak begitu akrab dalam kajian filologis, sehingga sulit dipahami oleh kalangan umum, semuanya terdiri dari 18 kata. Istilah non-frase yang dibahas oleh al-Hujwiri pada kelompok ini secara keseluruhan berjumlah 69 istilah, bila digabungkan, semuanya berjumlah 91.

Istilah-istilah itu antara lain: *ḥal* dan *waqt*,[111] *maqām* dan *tamkīn*,[112] *muḥādharah* dan *mukāsyafah*,[113] *qabdh* dan *basth*,[114] *uns* dan *haybah*,[115] *qahr* dan *luthf*,[116] *nafy* dan *itsbāt*,[117] *musāmarah* dan *muḥādatsah*,[118] *'ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn* dan *ḥaqq al-yaqīn*[119], *'ilm al-ma'rifah*,[120] dan *syarī'ah* dan *ḥaqīqah*.[121]

Kasyf Hijāb al-Simā'. *Al-Simā'* atau *al-samā'* secara literal adalah mendengarkan. *Al-Samā'* dalam terminologi tasawuf adalah, mendengarkan dengan telinga hati terhadap musik yang umumnya terasa lebih profan, seperti; syair, melodi, lagu, ritme dan harmoni.[122] Sehinnga *simā'* dalam ranah tasawuf biasa diterjemahakan dalam bahasa Inggris dengan *spiritual music*. Bab *Kasyf ḥijāb al-simā'* dibuka dengan paparan mengenai cara-cara menda-

patkan pengetahuan. Meski al-Hujwiri adalah seorang sufi, namun dalam hal cara mendapatkan pengetahuan, ia berpedoman pada observasi indrawi (penglihatan: mata, pendengaran: telinga, rasa: lidah, penciuman: hidung dan sentuhan: kulit).[123] Al-Hujwiri tidak membedakan objek-objek non-fisik dengan yang fisik dan beralasan bahwa yang non-fisik tersebut tetap menggunakan kelima indra tadi, dalam bentuk indera yang non-fisik pula. Al-Hujwiri tidak menggunakan istilah intuisi sebagai alat untuk mendapatkan pengetahuan, meski maksud yang dikemukakannya mirip dengan indra yang non-fisik tadi. Lalu, meski dalam hal fikih ia bermazhab Hanafi yang cenderung mengedepankan akal dalam pengambilan hukum, namun kali ini, ia tidak menyinggung "akal atau rasio" sebagai alat lain untuk mendapatkan pengetahuan. Dalam hal agama, al-Hujwiri lebih memprioritaskan pendengaran dari pada penglihatan, meski di akhirat kelak manusia akan melihat Tuhan. Ia beralasan bahwa penglihatan itu didapat melalui pesan yang disampaikan oleh Nabi dan kita hanya mendengarnya dari beliau.[124]

Lalu pada tema *raqsh* (tarian), al-Hujwiri menyatakan bahwa tarian tidak dibolehkan baik dalam syari'at maupun tasawuf, begitu juga secara *naqlī* maupun *'aqlī*, karena meski ia dilakukan dengan tujuan baik, maka ia menjadi *lahw*. Bila dilakukan hanya untuk pamer atau sekedar pertunjukan, ia menjadi *laghw* dan keduanya tidak dibolehkan dalam agama. Namun bila tarian itu menyerupai gerakan *tawājud*[125] dan karena pesona *al-simā'* begitu memikat dan hatinya dipenuhi dengan emosi ekstase yang dalam, maka tidak akan sampai menyebabkannya menari. Namun jika tarian itu pada akhirnya muncul juga, maka itu adalah sesuatu yang sulit dijelaskan, bahkan oleh al-Hujwiri sendiri, itu hanya bisa dimengerti oleh mereka yang telah mengalaminya saja.

Sebagai bagian penutup tulisan ini, saat membahas penamaan *Kasyf al-Mahjūb*, pada dasarnya al-Hujwiri setuju dengan makna-makna *hijāb* yang dikemukan oleh al-Thusi dan al-Sulami, pendapat keduanya telah dirangkum oleh al-'Ajami dalam kitabnya *al-Mawsū'ah*. Al-Hujwiri sendiri tidak menjelaskan makna *hijāb* secara khusus, ia hanya memberikan penjelasan, mengapa kitabnya tersebut dinamai *Kasyf al-Mahjūb*. Penjelasan yang diberikannya pun sangat sederhana dan hanya tertuang dalam dua paragraf pendek. Namun secara tidak langsung, ia sudah menunjukkan tujuan dari penulisan kitabnya. Ia menyebutkan bahwa bagi mereka yang mata hati spiritualitasnya telah terbuka dan selalu terjaga, akan sangat mudah sekali memahami makna *Kasyf al-Mahjūb*. Lalu ia melanjutkan, "kitab ini merupakan kitab yang menjelaskan ajaran tentang *al-Haqq*, rahasia ilahi dan penyingkap tabir realitas alamiah manusia, bagi mereka yang minim pengetahuannya tentang misteri-misteri ilahi."[126]

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Syekh Abu Utsman ibn Abi Ali al-Hujwiri hidup sezaman dengan Sultan Mahmud al-Ghaznawi. Pada masa kepemimpinan Sultan Mahmud II, Ghaznah berhasil dibangun menjadi kota terpenting kedua setelah Baghdad. Hal tersebut terbukti dengan banyaknya para ulama yang hijrah dan menetap di sana. Secara tidak langsung hal tersebut semakin menambah kemasyhuran sang Syekh yang sebelumnya memang sudah dikenal luas di kota tersebut. Abu Utsman ibn Abi Ali al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, terjemah Is'ad Abdul Hadi Qandil (Mesir: Lajnah al-Ta'rīf al-Islāmiyyah), p. 47-48. Selanjutnya akan disebut dengan, al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Is'ad Abdul Hadi Qandil.

2 Menurut Is'ad Abdul Hadi Qandil (penerjemah *Kasyf al-Mahjūb* versi Arab) kata "Dātā" adalah sebutan bagi ulama di Pakistan, sedangkan kata "Ganj Bakhs" bermakna "pemberi". Penyebutan nama "Dātā Ganj Bakhs" pertama kali diberikan oleh Mu'inuddin Chisti al-Sanjari (pendiri tarekat Cistiah), saat berkhalwat hampir tujuh hari di masjid di mana terdapat makam al-Hujwiri. Menurut pengakuan Mu'inuddin Chisti ia mendapat bimbingan langsung dari al-Hujwiri secara spiritual. Pengalaman spiritual ini tidak hanya dialami oleh Mu'inuddin Chisti saja, banyak peziarah yang menceritakan hal serupa saat atau sesudah mengunjungi masjid al-Hujwiri ini. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad Abdul Hadi Qandil, hlm. 46.

3 Kitab *Khazīnāt al-Ashfiyā'* ditulis oleh Ghulām Surūr, dan *Safīnat al-Awliyā'* ditulis oleh Dara Shikuh, dan terbit di Lucknow pada tahun 1878 M.

4 Ghazna merupakan ibu kota kesultanan Ghaznawi pada akhir abad ke-4 H atau permulaan abad ke-5 H. Pada saat itu ia merupakan kota terpenting kedua setelah Baghdad. Saat ini kota tersebut berada di jalur antara Kabul dan Kandahar di Afganistan. *The New Encyclopedia of Britanica*, 2002, Cet. XV, hlm. 236.

5 Nama lengkapnya adalah Is'ad Abdul Hadi Qandil, ia adalah peneliti tasawuf perempuan berkebangsaan Mesir yang menerjemahkan *Kasyf al-Mahjūb* dalam versi bahasa Arab.

6 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 50-51.

7 Dara Shikuh, *Safīnat al-Awliyā'*, (Lucknow, tt.), hlm. 165.

8 Angka tahun ini dikutip oleh Nicholson dari Azad dalam bukunya yang berjudul *Ma'ātsīr al-Kirām*. Abu Utsman ibn Abi Ali al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb (Revelation of The Mystery)*, terjemah R.A. Nicholson, (New York: PIR Press, 1999), hlm. xv. Selanjutnya disebut dengan al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb* versi Nicholson.

9 John Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundation of Islamic Mystical Theology*, (New jersey: Paulispress, 2005), hlm. xxvii.

10 Ghulam Surur, *Khazīnat al-Awliyā'*, (Lahore: 1914), vol.2, hlm. 233 yang dikutip oleh al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Is'ad, hlm. 42.

11 Sebagaimana keterangan Ghulam Surur yang dikutif oleh Is'ad Abdul Hadi Qandil penerjemah *Kasyf al-Maḥjūb*, hlm. 44.

12 Dara Shikuh, *Safīnat al-Awliyā', hlm.* 165.

13 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Nicholson, hlm. 364.

14 Abu Utsman ibn Abi Ali al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb: The Revelation of Mystery, The Oldest Persian Treatise on Sufism*, terjemah Lieutenant Colonel (R) Muhammad Asyraf, Javed, (Lahore: Zahid Javed Rana Press, tt.), hlm. 426. Selanjutnya disebut dengan al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Javed.

15 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Is'ad, hlm.51-53.

16 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Javed, hlm. 68 dan 476.

17 Abu Utsman ibn Abi 'Ali al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb; A Persian Treatise on Sufism*", terjemah Pir Muhammad Karam Syah, (Karachi: Zia-ul-Quran Publication, 2001), hlm. 142. Selanjutnya akan disebut dengan al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Karam Shah.

18 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Nicholson, hlm. 94, 167, 343.

19 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Javed, hlm. 91, 194, 276-277.

20 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Karam Shah, 326.

21 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Nicholson, hlm. 401.

22 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Karam Shah, hlm. 513.

23 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Javed, hlm. 403 dan 467.

24 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Nicholson, hlm. 91.

25 Al-Hujwiri, Is'ad, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Is'ad, hlm. 57-71.

26 Saat itu Syekh Husein telah tinggal lama di Lahore dan menjadi ulama terkemuka.

27 Menurut keterangan al-Hujwiri, *al-Dīwān* adalah kitab dia yang berisi syair-syair atau karya sastra sufi. Diperkirakan buku ini ia tulis saat usianya belasan tahun atau pada masa remaja. Hal ini dikuatkan oleh keterangannya sendiri yang senang menulis puisi pada usia tersebut. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Javed, hlm. 10, hal ini dikuatkan pula oleh keterangan Is'ad dalam al-Hujwiri, *Kasyf al-Maḥjūb*, versi Is'ad, hlm. 99.

28 Sesuai judulnya, kitab *Minhāj al-Dīn* ini berisi jalan-jalan menuju agama, lebih spesifik, yaitu jalan-jalan menuju Tuhan dalam tasawuf. Kedua kitab ini—*al-Dīwān* dan *Minhāj al-Dīn*—adalah dua buku al-Hujwiri yang

hilang setelah dipinjam orang, namun kemudian diterbitkan atas nama si pencuri tersebut. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Javed, hlm. 96 dan 178.

29 *Kitāb al-Fanā' wa al-Baqā'* menjelaskan panjang lebar mengenai perdebatan tentang kefaqiran *(faqr)* dan kesucian *(shafwah)*. Dari kedua perdebatan itu lantas ditarik pada masalah *fanā'* dan *baqā'*, kitab ini jug diperkirakan ditulis pada masa muda al-Hujwiri. Is'ad, *Kasyf*, hlm. 101. Kitab ini diungkapkan oleh al-Hujwiri pada saat ia membahas kefakiran *(faqr)* dan kesucian *(shafwah)* dalam bab V. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 60; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Javed, hlm. 72; al-Hujwiri, *The Kasyf al-Mahjūb, The Earlier Treatise of Persian Sufism*, (diterjemahkan dan diberi catatan oleh Mawlana Wahid Bakhsh Rabbani), (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997), cet. I, hlm. 68. Selanjutnya akan disebut dengan al-Hujwiri, *The Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 68.

30 *Kitāb fī Syarḥ Kalām al-Hallāj* ini ditulis dalam rangka menjelaskan ungkapan-ungkapan kontroversial Husain ibn Manshur al-Hallaj, dan untuk mengkounter mazhab *Hulūliyyah* yang ia tolak. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 101.

31 Kitab *al-Bayān li Ahl al-'Iyān*. Menurut keterangan Is'ad, kitab ini menerangkan banyak istilah-istilah dan rumus-rumus tasawuf. Bolch jadi, buku ini seperti kamus tasawuf. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 101; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Javed, hlm. 304.

32 Is'ad memperkirakan kitab *Baḥr al-Qulūb* (Samudera Hati) ini ditulis setelah kitab *al-Bayān li Ahl al-'Iyān*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad Abdul Hadi Qandil, hlm. 102. Kitab ini banyak membicarakan soal penyatuan dengan Tuhan dalam tasawuf. Hujwiri, *The Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 304.

33 Al-Hujwiri menyebutkan kitab *Asrār al-Khirāq wal Mulawwanāt* ini dalam bab IV, saat ia membahas *muraqqa'āt* (pakaian penuh tambalan), yaitu pakaian yang biasa digunakan oleh para sufi sebagai simbol kefakiran mereka dihadapan Allah. Nicholson dan penerjemah lain menyebutkan kata terakhir dari nama kitab ini dengan *al-ma'unāt* (menggunakan huruf Hamzah). Sementara Is'ad, menuliskan kata yang sangat berbeda, yaitu *al-mulawwanāt*, tentu maknanya pun akan jauh berbeda. Penulis hanya bisa memprediksikan alasan perbedaan ini, manakala menilik bentuk asli tulisan tersebut المانات dengan الملونات nampak agak mirip bila huruf *wawu* itu tidak tertulis jelas. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Javed, hlm. 68; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 56; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 253.

34 Bila pada bab *Kasyf Hijāb al-Īmān*, ia mengambil sudut pandang tasawuf dalam pembahasannya, maka dalam *Kitāb al-Īmān* ini al-Hujwiri membahas *īmān* murni berdasarkan pandangan mazhab-mazhab teologis, termasuk di dalamnya adalah pandangan *Khawārij*, hal itu dikemukakan oleh Hujwiri. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 102; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Javed", hlm. 334.

35 Kitab *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* ini berisi tentang perdebatan teologis tentang iman dan tauhid. Al-Hujwiri menjelaskan perihal kitab tersebut dalam *Kasyf al-Mahjūb*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Javed, hlm. 128 dan 327.

36 *Kasyf al-Mahjūb* kitab ini menerangkan tentang *hijāb-hijāb* spiritual, ada 11 *hijāb* yang dikemukakan al-Hujwiri dalam kitab ini. Tidak hanya itu, al-Hujwiri juga memberikan pengantar tasawuf yang sangat panjang, lalu membahas biografi para tokoh sufi dari masa Nabi hingga masa al-Hujwiri sendiri dan menerangkan mazhab-mazhab tasawuf yang berkembang luas pada masanya, baru dibagian akhir buku ini ia membahas *hijāb-hijāb* spiritual.

37 Kitab *Tsawāqib al-Akhbār* ini disebutkan oleh al-Baghdadi, dalam *Tārīkh Baghdād*. Informasi ini penulis temukan dalam keterangan terjemah versi Is'ad. Ia sendiri tidak dapat mengkonfirmasi keterangan al-Baghdadi ini, karena al-Hujwiri tak pernah menyinggung sedikitpun ihwal keberadaan kitab tersebut. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 103. Nicholson sendiri tidak mencantumkan kitab ini dalam karya-karya al-Hujwiri.

38 Dari dua belas kitab karya al-Hujwiri di atas, dua di antaranya tidak berhasil penulis telusuri, keduanya adalah *Tsawāqib al-Akhbār* dan *Kasyf al-Asrār*, meskipun penulis telah berkali-kali mencarinya dalam kitab *Kasyf al-Mahjūb*, tetap tidak dapat penulis temukan keterangan sedikitpun mengenai kedua kitab tersebut. Nicholson hanya menyebutkan sembilan kitab saja sebagai yang berhasil ia konfirmasi. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. xv-xvi. Sementara ke 12 kitab di atas adalah berdasarkan penelusuran Is'ad, ia menginformasikan bahwa memang kedua kitab yang terakhir ini tidak pernah disinggung dalam *Kasyf al-Mahjūb*. Khusus mengenai kitab *Kasyf al-Asrār*, disinyalir sebagai kitab terakhir yang al-Hujwiri tulis di Lahore sebelum ia meninggal. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 98-106. Dari 12 kitab tersebut, hanya dua saja yang masih lestari hingga kini, selebihnya musnah ditelan zaman, keduanya adalah *Kasyf al-Mahjūb* dan *Kasyf al-Asrār*. Penulis berhasil memiliki kitab yang terakhir ini dalam format digital *(word document)*, ternyata kitab ini berisi hanya beberapa halaman saja, estimasi

penulis tidak lebih dari 20 halaman dan masih menggunakan bahasa Persia.

39 Al-Hujwiri,*Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 4.

40 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 4.

41 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ād, hlm. 109.

42 Bahasa Persia menjadi bahasa pengantar sehari-hari di sebagian besar wilayah Afganistan hingga saat ini, di samping Bahasa Urdu.

43 Tidak terteranya nama penulis dalam suatu kitab, telah membuka peluang tindak pencurian dan klaim terhadap karya cipta tersebut, bahwa kitab tersebut ditulis oleh si pencuri, sehingga para pembaca akan mengenali dia sebagai penulisnya. Hal itu pulalah yang dialami al-Hujwiri terhadap dua kitab terdahulunya *Dīwān al-Shi'r* (koleksi sya'ir) dan *Minhāj al-Dīn*. Pencurian tersebut bermula dari dipinjamnya kitab *Dīwān* oleh seseorang—al-Hujwiri tidak menyebut namanya—, namun sejak saat itu kitab tersebut tak pernah kembali. Sementara kitab yang kedua diterbitkan oleh seorang dokter palsu atas namanya sendiri, bukan atas nama al-Hujwiri. Sayangya al-Hujwiri lagi-lagi tidak merinci lebih jauh siapa nama pencuri tersebut. Al-Hujwiri, *The Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 2.

44 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 24, 50 dan lainya.

45 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 49 dan halaman-halaman lainya.

46 Setidaknya dari Abu Abdirrahman al-Sulami, al-Hujwiri merujuk tiga kitab, pertama *Thabaqāt al-Shūfiyyah*, kedua *Kitāb al-Simā'* dan terakhir *Tārīkh Ahl al-shūffah*. Nicholson menulis, bahwa pernyataan al-Hujwiri mengenai hal ini tidak didukung dengan data yang akurat. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 114. Untuk buku pertama disebut dalam halaman 23 versi Wahid Bakhsh Rabbani dan versi Nicholson halaman 82. Sementara yang kedua disebut oleh Nicholson pada halaman 401, yang ketiga pada versi Nicholson halaman 46.

47 Soal kitab-kitab hikayat dan *tārīkh*, baik Nicholson dan Is'ad sedikit berbeda, terutama saat menyebutkan nama kitab *Hikāyāt 'Irāqiyyīn* dan *Tārīkh al-Masyāyīkh*, pada versi Nicholson sama sekali tidak menyebutnya secara langsung dan mengesankan bahwa kedua kitab tersebut sebenarnya adalah kitab yang sama. Sementara Is'ad menyebutnya sebagai dua kitab yang berbeda. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 46 dan al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 145-146.

48 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 325; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 130, 251-260.

49 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 358.

50 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 328.

51 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 358.

52 *Malāmātiyyah* secara etimologis bermakna mengecam atau mencela. Ada banyak sekali pendapat mengenai makna *malāmātiyyah*. Secara umum maknanya menyembunyikan perihal *ahwāl* (baik yang bersifat fisik atau spiritual) dan aktifitasnya, mereka menikmati keadaan seperti itu, bahkan tak mau hal itu diketahui oleh siapapun, seolah aib yang harus disimpan rapat-rapat. Rafiq al-'Ajami, *Mawsū'ah Mushthalahat al-Tashawwuf al-Islāmi*, (Lebanon: Maktabah Lubnān al-Nāsyirūn, 1999), Cet. I, hlm. 934-938. Al-Hujwiri sendiri memberikan perhatian yang cukup tinggi dengan istilah *malāmātiyyah* ini dan mencantumkan satu bab khusus untuk membahas istilah tersebut pada bab yang keenam. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Is'ad, hlm. 259-266.

53 Dalam penelusuran penulis, setidaknya ada empat orang penerjemah *Kasyf al-Mahjūb* dan lima versi terjemahan, dari kelimanya, hanya hasil terjemahan orientalis berkebangsaan Rusia yang tidak penulis miliki, yaitu Valentin Schucovski, keempat terjemah itu tiga berbahasa Inggris dan satu berbahasa Arab. Versi terjemah tersebut antara lain; versi Nicholson dengan beberapa versi yang berbeda. Lalu versi Lieutenant Colonel Muhammad Asyraf Javed, terbit di Lahore-Pakistan. Kemudian versi Maulana Wahid Bakhsh Sial Rabbani, terbit di Kuala Lumpur-Malaysia, dilengkapi dengan banyak komentar (*syarh*) yang sangat membantu para pembaca untuk memahami kalimat-kalimat yang dirasa sulit. Terakhir adalah versi berbahasa Arab yang diterjemahkan oleh Is'ad Abdul Hadi Qandil.

54 Carl W. Ernst dalam pengantar al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. xi.

55 Leonard Lewisohn (Editor), *The Heritage of Sufism: Classical Persian from it's Origins To Rumi (700-1300)*, (Oxford: Oneworld Publication, 1999), Vol. I, hlm. 471-476.

56 John Renard, *Knowledge of God in classical Sufism*, hlm. 264-286.

57 Llewellyn Vaughan-lee, *Catching The Thread: Sufism, Dreamwork & Jungian Psychology*, (California: The Golden Sufi Center, 2003), 1st Publication, hlm. 239.

58 Llewellyn Vaughan-lee, *The Paradoxes of Love*, (California: The Golden Sufi Center, 1996), 1st Publication, hlm. 19; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Nicholson, hlm. 8.

59 Llewellyn Vaughan-lee, *Travelling The Path of Love; Saying of Sufi Masters*, (California: The Golden Sufi Center, 1995), 1st Publication hlm. 3 dan 8; al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Nicholson, hlm. 25.

60 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Nicholson, hlm. 19.

61 Berikut adalah kutipan Lee dari al-Hujwiri

ليس الفقير من خلى من الزاد, إنما الفقير من خلى من المراد

"Fakir itu bukanlah yang tangannya kosong dari makanan, tetapi fakir itu adalah orang yang kosong dari keinginan". Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Nicholson, hlm. 25.

62 Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjūb*, versi terj. Nicholson, hlm. 19-29.

63 Keterangan yang ada pada terjemah versi Nicholson tidak selengkap yang ada pada versi Wahid Bakhsh. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Wahid Bakhsh, hlm. 329.

64 William C. Chittick, *Sufism; A Beginner's Guide, (Oxford: Oneworld Publication, 2008)*, Edisi cetak ulang, hlm. 184-85. Sementara dalam *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Nicholson pada halaman 4 dan 5.

65 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, (New York: State University of New York Press, Albany, 1989), hlm. 348.

66 Ibn Qayyim al-Jauzi, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*, (Kairo: Dar el-Hadīts, 2005), Vol. II, hlm. 178. Selanjutnya akan disebut dengan Ibn Qayyim, *al-Madārij al-Sālikīn*.

67 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Wahid Bakhsh, hlm. 5.

68 Wahid Bakhsh mencantumkan bahasan *tawbah* dalam bab terpisah, sementara yang lain mencantumkannya dalam bab *Thahārah*.

69 Hal yang sama kembali terjadi pada bab *kasyf Hijāb al-shalāh*, Wahid Bakhsh memisahkan bahasan mengenai salat dan cinta, sementara Nicholson dan Muhammad Asyraf Javed (penerjemah *Kasyf al-Mahjūb* versi bahasa Inggris dari Lahore) memasukkannya dalam *kasyf hijāb al-shalāh* tersebut. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terj. Javed, , hlm. 351-360.

70 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi terjemah R. A. Nicholson, hlm. 267.

71 Pendapat al-Hujwiri ini didasarkan pada ungkapan Hasan al-Nuri yang menyatakan, "tak ada sesuatupun yang bisa mengantarkan seseorang kepada Allah, kecuali melalui Dia, sebagaimana ilmu hanya mengantarkan anda pada bagaimana cara menyembah-Nya atau beribadah". Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 280.

72 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 280.

73 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 292.

74 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 293.

75 Wahid Bakhsh menerjemahkan kata *tafrīd* dengan *isolation* (h. 294). Nicholson menerjemahkannya dengan *separation*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, (h. 281).

76 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 294.

77 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 300.

78 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 301.

79 Al-Hujwiri tidak menjelaskan lebih jauh apa yang dimaksudnya dengan *furū'* dan *ashl*.

80 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 302.

81 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 306.

82 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 309.

83 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 310.

84 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 311.

85 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 319.

86 Salat yang disibukkan dengan *mujāhadah* dan menundukkan nafsu, itulah salat bagi para pemula dan mereka yang telah mencapai kesempurnaan disebut sebagai *ashḥāb al-istiqāmah*, lalu mereka yang mencapai *baqā' billāh* disebut dengan *ashḥāb al-Tamkīn*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 320-321.

87 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 320.

88 Pada versi terjemahan Nicholson dan Javed, sama-sama mencantumkan materi tentang cinta ini pada bab *kasyfu ḥijābi al-shalāh*, namun Wahid Bakhsh memisahkan materi tersebut dalam bab tersendiri.

89 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 326.

90 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, *hlm.* 329.

91 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 329.

92 Mandzūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar el-Fikr, tt.), Vol. 21, hlm. 1849.

93 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 333.

94 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 101-102. Fariduddīn Aththar, *Muslim Saint and Mytics; Episodes from The Tadzkirah al-Aulia'*, hlm. 19-28.

95 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 113-114 dan Fariduddin Aththar, hlm. 65-90.

96 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh,, hlm. 334.

97 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 335.

98 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 340.

99 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 341.

100 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 344.

101 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 344-345.

102 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 347-348.

103 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 349-350.

104 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 350.

105 Al-Hujwiri memaknai *istithā'ah* (mampu) di sini dengan *mujāhadah* (usaha serius). Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 350.

106 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 350-351.

107 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 360.

108 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 355.

109 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 358.

110 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 359.

111 *Hāl* adalah keadaan yang dialami oleh seorang *sālik*. Sementara *waqt* adalah suatu keadaan di mana seorang *sālik* menjadi bebas dari ikatan masa, baik yang lalu maupun yang akan datang. *Hāl* turun melalui *waqt* lalu menghiasinya, layaknya ruh yang menghiasi tubuh. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 380.

112 *Maqām* merupakan ketekunan seorang *sālik* dalam menunaikan kewajiban menuju objek pencariannya dengan usaha dan latihan yang berat. *Tamkīn* merupakan tempat para ahli spiritual dalam kediaman kesempurnaan dan pada tingkat tertinggi. Bila seorang *sālik* masih bisa berpindah dari satu *maqām* pada *maqām* yang lain, maka dalam *maqām tamkīn*, ia tak akan berpindah lagi, karena itu merupakan puncak *maqām*, yaitu *maqāmun lā maqāma lahu* (*maqām* nir-*maqām*, tanpa *maqām*). Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 382.

113 *Muhādharah* merupakan kehadiran Tuhan yang disebabkan oleh keterpesonaan saat melihat keindahan makhluk atau ciptaan-Nya, ia merupakan hasil dari bentuk kedekatan dengan Allah saat menyaksikan fenomena yang mengagumkan. Jika *muhādlarah* melihatnya keluar, maka sebaliknya, *mukāsyafah* merupakan keterpukauan saat menyaksikan segala sesuatu yang ada di balik realitas dan sebagai hasil dari pengaruh esensi dzat Allah. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 384.

114 *Qabdh* dan *basth* ini bersinonim dengan *hijāb* dan *kasyf*, di mana *qabdh* adalah *hijāb* dan *basth* sebagai *kasyf*. *Qabdh* dipenuhi dengan derita keterpisahan dengan Sang Kekasih dan *basth* dipenuhi dengan kebahagiaan bersatu dengan Yang Dicinta. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 387.

115 *Uns* (intim) merupakan pengalaman spiritual di mana hati seorang *sālik* dipenuhi dengan rasa keintiman bersama Allah karena pengaruh sifat *Jamāl*. Pengalaman ini merupakan kelanjutan dari *musyāhadah*. Sedangkan pada saat *haybah* (kagum atau terpesona), hati dipengaruhi oleh sifat *Jalāl* Allah, karena kekaguman sang *sālik* pada sifat *Jalāl Allāh*, ia nampak begitu tertekan dan menderita. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 388.

116 *Qahr* (menaklukan atau menundukan) merupakan bentuk pertolongan Allah untuk mengatasi sifat buruk dan kenakalan nafsu. *Luthf* (kebaikan hati) adalah anugerah Allah yang diberikan kepada *sālik* untuk menyatu dengan Allah dan membantunya agar ia tetap bersama-Nya. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 389.

117 *Nafy* adalah menghilangkan sifat-sifat buruk dari seorang *sālik* atau menghilangkan segala kehendak dirinya sendiri, lalu menyerahkan semuanya pada kehendak Allah. Kemudian *itsbāt* memantapkan sifat-sifat Allah dalam diri seorang *sālik*. Kedua istilah ini dibahas lebih detil pada bab *fanā-baqā*, *faqr* dan *shafwah* dalam *Kasyf al-Mahjūb*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 391.

118 *Musāmarah* (obrolan malam hari) percakapan dengan Allah pada saat malam, sebaliknya dengan *muhādatsah* (percakapan) percakapan dengan Allah pada saat siang. Secara umum, keduanya bisa berupa do'a-do'a yang dibacakan pada saat malam dan siang, keduanya bisa juga berupa bisikan-bisikan yang Allah sampaikan kepada para sufi. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 391.

119 *'Ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn* dan *haqq al-yaqīn* ketiganya merupakan pengetahuan tentang Allah, di mana yang pertama merupakan pengetahuan tentang Allah melalui hukum-hukum agama sekaligus dengan tata laksananya, didapat dengan cara *mujāhadah*, oleh al-Hujwiri dirujuk kepada para teolog, yang kedua, pengetahuan pada saat meninggal, didapat dengan *mahabbah* dan yang ketiga pengetahuan saat di surga melalui *musyāhadah*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 392.

120 Bagi para teolog, kata ilmu dan *ma'rifah* biasanya dianggap sinonim, kecuali saat kata itu disematkan kepada Allah sebagai *al-'Ālim*, sebaliknya kata *al-'ārif* tak bisa disematkan kepada Allah. *Ma'rifah* adalah pengetahuan tentang Allah yang diikuti dengan amaliahnya dan menghasilkan

ḥāl, amaliah yang menghasilkan *ḥāl* itulah yang disebut sebagai ilmu. Orang yang hanya mengerti teori dikatakan *'ālim*, sementara mereka yang mengerti makna-makna batin dan tahu realitas sesuatu disebut *'ārif*. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 393.

121 *Syharī'ah* bermakna sisi luar dari hukum dan *ḥaqīqah* merupakan sisi batin dari kesempurnaan. *Syarī'ah* merupakan nama ketaatan atas semua aturan Islam dan *ḥaqīqah* adalah anugerah Allah melalui pengalaman spiritual dari bentuk kedekatan *sālik* dengan Allah. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi *Bakhsh*, hlm. 394.

122 Penulis mengambil pemaknaan *al-sima'* dari Jawad Nurbakhsh ini, karena al-Hujwiri sendiri tidak memberikan pemaknaan atas istilah ini, begitu juga dengan al-Thusi dalam *al-Luma'*, sama sekali tidak menerangkan maknanya, keduanya langsung masuk ke materi bahasan masing-masing. Jawad Nurbakhsh, *The Path: Sufi Practices*, (New York: Kaniqahi Nimatullahi Publication, tt.), hlm. 73.

123 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 209.

124 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Nicholson, hlm. 209.

125 Meniru gerakan para guru sufi seperti menari dan melompat atau lain yang mampu menghasilkan rasa *wajd* yaitu, duka karena rindu yang mendalam, perbedaannya dengan *ḥuzn* adalah rindu untuk bertemu, sementara yang kedua rindu yang hanya untuk memenuhi egonya semata. Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 415-417.

126 Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, versi Bakhsh, hlm. 4.

Tingkatan Spiritual Para Salik Mengenal *Manāzil Al-Sā'irīn* 'Abd Allah Al-Anshari

Ikhlas Budiman

Latar Belakang

Manāzil al-Sā'irīn adalah salah satu kitab suluk berbahasa Arab yang ditulis oleh Syekh 'Abd Allah al-Anshari (369-481/1006-1089). Kitab ini ditulis sekitar tahun 475 H menjelang akhir hayatnya saat berumur 81 tahun. Namun, sebelumnya al-Anshari telah menyusun kitab *Shad Maydān*[1] (Seratus Maqam[2]) dalam bahasa Persia pada tahun 448 H, kira-kira 27 tahun sebelum kitab *Manāzil* disusun.[3] Kitab *Manāzil* terdiri dari 100 maqam spiritual yang dikelompokkan dalam 10 bagian, sementara kitab *Shad Maydān* yang menjelaskan 100 maqam spiritual (pada maqam ke-100, ditambah dengan maqam *maḥabbah* sehingga berjumlah 101) mempunyai kesamaan dalam 51 maqam dengan kitab *Manāzil*, dan perbedaan dalam 49 maqam. Dengan kata lain, bahwa beberapa maqam yang terdapat dalam kitab *Manāzil* tidak terdapat pada kitab *Shad Maydān*. Begitu juga sebaliknya. Setiap maqam tersebut dijelaskan dengan ayat al-Qur'an karena Syekh al-Anshari adalah seorang hafizh al-Qur'an.

Sebelum kitab *Manāzil*, sudah ada beberapa kitab suluk yang ditulis oleh beberapa ulama sufi sebelum Syekh al-Anshari. Di antaranya risalah *Ādāb al-'Ibādāt* (Syaqiq al-Balkhi, wafat 194), *Mawāthin al-'Ibād* dan *Maqāmāt al-Qulūb* (Muḥammad ibn Ibrahim Abu Hamzah, wafat 289 H), *Manāzil al-'Ibād wa 'Ibādah* (Ḥakim al-Tirmidzi, wafat 318 H), *al-Mawāqif wa al-Mukhāthabāt* (al-Nafari, wafat setelah tahun 366 H), *al-Luma' fī Tārīkh al-Tashawwuf al-Islāmī* (Abu Nashr 'Abd Allah ibn 'Ali al-Siraj al-Thusi, wafat 386 H), *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb wa Washf Tharīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd* (Abu Thalib al-Makki, wafat 385 H atau 386 H), dan *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (Abu Bakr Muhammad al-Kalabadzi, wafat 380 H- 990 M), *Nahj al-Khāsh* (Abu Manshur Mu'ammar ibn Ahmad al-Ishfahani, lahir tahun 335 H atau 339 H dan wafat tahun 418 H), dan *al-Risālah al-Qusyayriyyah* (Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyayri, wafat 465 H). Ada beberapa perbedaan tentang urutan maqam-maqam spiritual di antara kitab-kitab suluk tersebut.

Jika ditinjau tentang tujuan dari kitab suluk, yaitu untuk menghantarkan seseorang menuju maqam spiritual yang tertinggi, maka ajaran suluk ini juga bisa ditemukan dalam filsafat Yoga yang terdapat dalam agama Hindu. *Pātañjali* (abad ke-3 M) di India telah menyusun yoga secara sistematis yang dikenal dengan *Yoga Sūtras* atau *Aphorisms of Yoga*. *Pātañjali* menempatkan yoga sebagai disiplin praktis yang menekankan delapan jalan menuju transendensi diri (*ashtānga-yoga*). Delapan aspek tersebut, yaitu: 1) disiplin moral (*yama*), terdiri atas tanpa kekerasan (*ahimsā*), kebenaran (*satya*), tidak mencuri (*asteya*), kesucian-kemurnian (*brahmacarya*) dan ketidaktamakan (*aparigraha*); 2) disiplin diri (*niyama*) terdiri atas kesucian (*shauca*), berpuas diri (*samtosha*), askese (*tapas*), studi teks spiritual (*svādhyāya*) dan penyerahan diri pada Tuhan (*Īshwara pranidhāna*); 3) postur tubuh (*āsana*), latihan untuk memurnikan

dan mendiamkan tubuh fisik; 4) pengendalian napas (*pranayama*), cara sistematis untuk mempengaruhi medan bioenergi tubuh; 5) pengendalian indera (*pratyāhāra*), indera-indera menarik diri dari obyek (benda-benda) dan meniru seolah-olah memiliki kodrat materi pikiran; 6) konsentrasi (*dhāranā*), memfokuskan perhatian pada satu tempat tertentu (*desha*); 7) meditasi (*dyāna*), untuk menahan, menekan serta menghentikan modifikasi pikiran (*cittas-vriti-nirodhah*); 8) ekstasis (*samādhi*), terdiri dua jenis, yaitu *samprajñāta-samādhi* (ekstasis sadar) dan *asamprajñāta-samādhi* (ekstasis suprasadar).[4] Sangat sulit untuk disimpulkan apakah budaya yang saling berasimilasi dalam konteks historis itu mempengaruhi penulisan kitab suluk oleh ulama-ulama Islam, ataukah nilai-nilai suluk itu sudah merupakan ajaran universal yang ada pada setiap agama.

Syekh al-Anshari hidup pada masa Dinasti Abbasiah, yaitu pada masa al-Ta'i ibn al-Muti (363 H/974 M – 381 H/991 M), al-Qadir ibn Ishaq (381 H/991 M – 422 H/1031 M), al-Qa'im ibn al-Qadir (422 H/1031 M – 467 H/1075 M), dan al-Muqtadi ibn Muhammad (467 H/1075 M – 487 H/ 1094 M).[5] Pada masa ini sering terjadi pertikaian antara pengikut mazhab Ahlusunnah dan Syiah. Di antaranya pertikaian tentang perayaan al-Ghadir pada tahun 389 H, pertikaian tentang mushaf Ibn Mas'ud pada tahun 398 H, peperangan antara kaum Syiah dan Sunnah di Baghdad pada tahun 408 H yang menyebabkan terbunuhnya para pengikut kedua belah pihak dalam jumlah yang besar, pengasingan para pengkhutbah dari kalangan Syiah pada tahun 420 H, penyerangan terhadap kaum Syiah dan perampasan rumah al-Syarif al-Murtadha pada tahun 422 H, pertempuran bulan Shafar antara Sunnah dan Syiah pada tahun 443 H hingga berdampak dengan pembakaran tempat kuburan Imam Syiah, yaitu Musa al-Kazhim dan Muhammad al-Jawad, peperangan bulan Dzulqa'dah tahun 444 H disertai pem-

bakaran rumah-rumah dan pembunuhan, pertikaian antara pengikut Asy'ari dan pengikut Hanbali tahun 447 H serta pada tahun yang sama juga terjadi pertikaian kembali antara pengikut Syiah dan Sunnah.[6] Banyaknya pertikaian yang terjadi di antara kalangan umat Islam lebih banyak disebabkan oleh perbedaan pemahaman teologis dan fikih. Mereka pada waktu itu lebih cenderung memahami agama dari faktor eksoteris daripada faktor esoteris. Hal ini juga bisa dijadikan faktor mengapa pada masa itu muncul beberapa ulama sufi yang berupaya menjelaskan tujuan hakiki perjalanan manusia. Mereka memperkenalkan nilai-nilai universal yang membawa manusia mengenal jati dirinya sebagai hamba Tuhan dengan menjunjung tinggi kemanusiaan yang beradab.

Di samping itu juga, peranan para ulama besar yang hidup pada masa Syekh al-Anshari menjadi faktor yang turut mempengaruhi pemikiran Syekh al-Anshari. Di antaranya, al-Hafizh al-Dar Quthni, seorang ahli hadis yang wafat pada tahun 385 H. Al-Dar Quthni dikenal sebagai ulama ahli dalam perawi hadis pada zamannya. Pada masa ini juga, Abu Thalib al-Makki, penulis kitab suluk terkenal, *Qūt al-Qulūb*, wafat pada tahun 386 H. Sebagaimana yang dikutip dalam kitab *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, bahwa Abu Thalib al-Makki adalah seorang sufi yang membolehkan *samā'*. Al-Qadhi Abu Bakr al-Baqilani, seorang teolog penganut mazhab Syafi'i yang menyerang mazhab *Bathiniyyah* (wafat tahun 403 H); Abu Bakr Muhammad ibn Musa ibn Muhammad al-Kharzami dikenal dengan Syekh Hanafiah (wafat tahun 403 H); Muhammad ibn al-Thahir al-Syarif al-Radhi dikenal dengan al-Radhi, salah seorang ulama Imamiyah penyusun kitab *Nahj al-Balaghah* (wafat tahun 406 H); Ali ibn al-Husayn ibn Musa yang dikenal dengan al-Syarif al-Murtadha (wafat tahun 436 H); Abu al-Husain Muhammad ibn 'Ali al-Khathib al-Bashri dikenal dengan Syekh Mu'tazilah (wafat 436 H); Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali ibn Tsabit ibn Ahmad ibn

Mahdi al-Khathib al-Baghdadi penulis kitab *Tārīkh Baghdad* (wafat tahun 462 H); Abu al-Qasim 'Abd al-Karim ibn Hawazin ibn 'Abd al-Muththalib ibn Thalhah al-Qusyayri (wafat tahun 465 H) penulis kitab *al-Risālah al-Qusyayriyyah* yang dikuburkan di Nisyabur.[7]

Riwayat Hidup 'Abd Allah Al-Anshari

Nama lengkap penulis kitab *Manāzil al-Sā'irīn* adalah 'Abd Allah ibn Muhammad ibn 'Ali Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali ibn Ja'far ibn Manshur ibn Matt al-Anshari al-Harawi. Dia juga dikenal dengan Khwajah Abu Isma'il, al-Harawi[8], *Syaykh al-Islām*[9],dan *Pīr Herāt* (Syekh dari Herat).[10] Dilahirkan menjelang magrib hari Jumat tanggal 2 Sya'ban tahun 396 H atau bertepatan dengan tahun 1006 M di Qahandaz, Herat.[11] *Pīr Herāt* merupakan salah seorang keturunan Abu Manshur ibn Matt al-Anshari.[12] Matt al-Anshari adalah putra Abu Ayyub al-Anshari, sahabat Rasulullah. Pada masa khilafah 'Utsman, Matt al-Anshari bersama Ahnaf ibn Qays pindah ke Khurasan tahun 31 atau 32 H dan tinggal di kota Herat (sebelumnya bagian dari wilayah Khurasan, sekarang menjadi bagian wilayah Afganistan, yang terletak pada bagian barat Kabul, ibukota Afganistan).[13] Ayahnya bernama Abu Isma'il Muhammad ibn 'Ali, salah seorang qari al-Qur'an dan dikenal sebagai orang yang jujur dalam ucapannya serta pengikut ajaran tasawuf. Adapun ibunya dikenal sebagai perempuan yang salehah, selalu membantu al-Anshari dalam menuntut ilmu. Namun, disayangkan belum ada referensi yang menyebutkan nama ibunya dan nasabnya. Al-Anshari memiliki anak yang bernama 'Abd al-Hadi dan Jabir. Putranya, Abdul Hadi, dibunuh oleh sekte *al-Bāthiniyyah* sekitar tahun 490-an H. [14]

Pada masa kecilnya, al-Anshari memiliki kemampuan menguasai dan memahami syair-syair.[15] Pada saat berumur 9 tahun, dia belajar *imla* (dikte) dari Qadhi Abu Manshur dan al-Jarudi.[16] Saat

berusia 14 tahun, al-Anshari telah menghafal al-Qur'an, belajar tafsir dengan salah seorang pakar tafsir, Yahya ibn 'Ammar, dan belajar hadis dengan Syekh 'Abd al-Jabbar ibn al-Jarrah al-Marzibani.[17] Pada tahun 417 H, dia menemui beberapa syekh (guru) di Nisyabur untuk melanjutkan pelajaran hadisnya. Al-Anshari juga bertemu dengan sufi terkenal Abu Sa'id Abu al-Khayr pada tahun 424 H dan Abu al-Hasan al-Kharqani pada tahun 425 H. Al-Anshari adalah pengikut mazhab Ahmad ibn Hanbal.[18] Tahun 436 H, dia mengajar al-Qur'an di Herat, namun karena dia menentang keras ulama Mu'tazilah dan Asy'ariyah, akhirnya dia mendapat protes dari kalangan ulama dan diasingkan pada tahun 438 H.[19] Setahun setelahnya, dia kembali lagi ke Herat untuk mengajar tafsir.[20] Muridnya menuliskan pelajarannya dan menamakannya *Shad Maydān* (Seratus Maqam). Kitab ini akhirnya dijadikan buku teks untuk pelajaran sufi praktis pada tahun 448 H. Menjelang usia 77 tahun, dia masih tetap melanjutkan pengajaran tafsir dan tasawuf. Tepat pada hari Jum'at tanggal 22 Dzulhijjah tahun 481 H atau 1089 M, al-Anshari kembali ke pangkuan-Nya dan dikuburkan pada hari Sabtu di *Kāziyāghāh*, pekuburan dekat Herat.[21] Baghdadi dalam kitabnya, *Kitāb al-Dzayl 'alā Thabaqāt al-Ḥanābilah li ibn Rajab*, memuji al-Anshari sebagai seorang alim, ahli makrifat, ahli ibadah, ahli zuhud, memiliki maqam spiritual yang tinggi dan karamah, *tawadhu'*, pemaaf,[22] sering menghidupkan malamnya, berusaha keras untuk menegakkan sunnah dan melawan orang yang menentang sunnah, dan mengangungkan mazhab Imam Ahmad Hambali.[23] Al-Anshari memiliki banyak murid, di antaranya Husain ibn Muhammad ibn 'Ali al-Katbi, Hamzah ibn Nashr al-Khabbaz al-Shufi Abu Ruh, Hambal ibn 'Ali al-Bukhari, 'Abd Allah ibn Ahmad ibn al-Samarqandi, Muhammad ibn Isma'il al-Fami Abu al-Fath, Muhammad ibn Thahir al-Maqdisi, dan Nashr ibn Sayyar.[24]

Karya-karya 'Abd Allah Al-Anshari[25]

a. Bahasa Arab

1. *Al-Arba'īn fī Dalā'il al-Tawḥīd*
2. *Al-Arba'īn fī al-Sunnah*
3. *Manāzil al-Sā'irīn* disusun setelah penyusunan kitab Shad Maydān antara tahun 448 H – 475 H
4. *Anwār al-Taḥqīq fī al-Mawā'izh*
5. *Syarḥ Kitāb al-Ta'arruf li Madzhab al-Tashawwuf* karya al-Kalābādzī
6. *Dzamm al-Kalām wa Ahlih*
7. *Syarḥ Hadīts Kulli Bid'ah Dhalālah*
8. *Al-Fārūq fī al-Shifāt*
9. *Al-Qadariyyah*
10. *Manāqib Aḥmad ibn Hanbal*
11. *'Ilal al-Maqāmāt*
12. *Al-Amālī*
13. *I'tiqād 'Ahl al-Sunnah wa mā waqa'a 'alayh 'Ijmā'u 'Ahl al-Ḥaqq wa al-'Ummah*
14. *'Uns al-Murīdīn wa Syams al-Majālis*
15. *Bāb fī al-Futuwwah*
16. *Takfīr al-Jahmiyyah*
17. *Al-Risālah*
18. *Al-Mi'ah*
19. *Al-Qawā'id*
20. *Al-Mukhtashar fī 'Ādāb al-Shūfiyyah wa al-Sālikīn li Tharīq al-Ḥaqq*
21. *Manāqib 'Ahl al-'Ātsār*

b. Bahasa Persia

22. *ShadMaydān* (ditulis sekitar 448 H). Al-Anshari mengajarkan kitab ini saat berumur 51 tahun.
23. *Kasyf al-Asrār wa 'Uddah al-Abrār.* (Imam Ahmad Maybadī menyusun tafsir al-Qur'an dengan nama *Kasyf al-Asrār* yang disandarkan pada pelajaran al-Anshari dan ditambah dengan terjemahan tekstual dan penjelasan *irfāni* dari al-Anshari.)
24. *Thabaqāt al-Shūfiyyah*
25. *Ilahī Nāmeh*
26. *Pardeh Hijāb Haqiqate Īmān*
27. *Chehel wa Du Fashl*
28. *Suāl az Dil wa Jān*
29. *Majālis al-Tadzkīr*[26]
30. *Qalandar Nāmeh*
31. *Kalimāt*
32. *Juzūhā*
33. *Munājāt Nāmeh*
34. *Kanz al-Sālikīn*
35. *Mahabbat Nāmeh*
36. *Maqūlāt*
37. *Wāridāt*
38. *Haft Hishār*

Karakteristik Kitab *Manāzil Al-Sā'irīn*

Syekh al-Anshari mengakui bahwa para salik memiliki perbedaan yang besar pada tingkatan-tingkatan spiritual. Dalam hal ini, tingkatan tersebut tidak memiliki urutan yang pasti.[27] Qasani

menegaskan bahwa perbedaan suluk mereka disebabkan karena perbedaan kemampuan atau kapasitas mereka.[28] Al-Anshari sendiri menjelaskan bahwa beberapa ulama juga berbeda dalam menyusun tingkatan-tingkatan spiritual ini.

> Beberapa ulama yang terdahulu dan terakhir menyusun beberapa kitab tentang kajian ini. Namun, kami tidak melihatnya dalam kajian yang mencakup dan memenuhi. Di antara mereka, ada yang mengisyaratkan pada hal-hal yang pokok, tetapi tidak menguraikan secara detail. Di antara mereka, ada yang menghimpun kisah-kisah dan meringkasnya serta mengkhususkannya pada suatu inti. Di antara mereka, ada yang tidak membedakan maqam-maqam yang dilakukan oleh orang yang khusus dan hal-hal penting yang dilakukan oleh orang awam... Sebagian besar dari mereka tidak membahas derajat-derajat atau tingkatan-tingkatan. Pada umumnya, ulama yang membahas kajian ini sepakat bahwa tingkatan akhir tidak sah dilalui kecuali dengan melalui tingkatan pemula, sebagaimana bangunan tidak akan berdiri tanpa fondasi-fondasi... [29]

Perbedaan antara *manzil*—bentuk tunggal dari *manāzil*—dengan *maqām* dijelaskan oleh Bidhar dalam pengantar kitab *Syarḥ Manāzil Sā'irīn* karya al-Qasani. Menurutnya, *manzil* dan *maqām* pada dasarnya satu, tetapi perbedaannya dalam ibarat saja. Setiap tingkatan dari tingkatan-tingkatan spiritual disebut dengan *manzil* jika ditinjau sebagai tingkatan yang akan dilalui oleh salik, tetapi disebut *maqām* jika ditinjau sebagai posisi di mana salik itu berada atau berhenti.[30] Al-Anshari juga menjelaskan perbedaan ini dalam kitab *Shad Maydān*. Menurutnya, salik itu melakukan perjalanan spiritual untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan dengan melewati tingkatan demi tingkatan hingga akhirnya sampai pada tingkatan terakhir. Tingkatan-tingkatan yang dilalui itu disebut dengan *manzil*, sementara ketika salik berada atau menempati salah satu *manzil* tersebut maka itu dinamakan dengan *maqām*. Hal

ini seperti ucapan para malaikat yang disebutkan dalam al-Qur'an, "*Tak satupun di antara kami melainkan memiliki maqam yang tertentu,*" (QS 37: 164) dan, "*Mereka mencari jalan menuju Tuhan mereka siapa di antara mereka yang paling dekat,*" (QS 17:57). Setiap dari 1000 *maqām* yang akan dilalui oleh salik adalah *manzil*, dan salik yang mampu mencapai *manzil* tersebut disebut dengan *maqām*.[31]

Kitab *Manāzil* terdiri dari sepuluh bagian, dan setiap bagian terdiri dari sepuluh bab. Keabsahan dalam melalui tingkatan pemula dimulai dengan melaksanakan perintah dengan ketulusan, mengikuti sunnah, memuliakan larangan dengan meninggalkannya dengan rasa takut dan menjaga kehormatan atau kesucian hukum syariat, penuh kasih sayang terhadap sesama dengan memberikan nasehat dan tidak menyakitinya, tidak bergaul dengan orang yang menghabiskan waktu untuk melakukan hal-hal yang tidak bermanfaat dan yang menyesatkan.[32] Syekh al-Anshari menegaskan bahwa dalam hal ini, manusia itu dibagi menjadi tiga macam, yaitu orang yang bertindak antara rasa takut dan harapan menuju cinta yang disertai dengan rasa malu, orang ini disebut *al-murīd*; kedua, orang yang direnggut dari lembah keterpisahan menuju lembah keberhimpunan, orang ini disebut *al-murād*; ketiga, selain dari kedua orang di atas orang itu adalah orang yang hanya mengaku saja, yang menyimpang, dan yang tertipu. [33]

Setiap maqam yang terdapat dalam kitab *Manāzil* memiliki tiga tingkatan, yaitu:

- Tingkatan pertama, pemula yang bertujuan melakukan perjalanan spiritual. Disebut juga tingkatan *al-Āmmah*'[34]
- Tingkatan kedua, berada dalam keterasingan. Disebut juga tingkatan *al-Sālik*. [35]

o› Tingkatan ketiga, meraih penyaksian dengan menarik seorang hamba menuju hakikat tauhid dalam jalan *fanā'*. Disebut juga tingkatan *al-Muḥaqqiq*.[36]

Penjelasan tentang maqam ini dicantumkan dalam kitab *Shad Maydān* dengan uraian yang berbeda. Ucapan Khidhir dikutip sebagai pembuktian bahwa ada seribu maqam antara hamba dan Tuannya. Sementara Dzu al-Nun menyebutnya dengan seribu ilmu, Bayazid dan al-Junayd menyebutnya dengan seribu istana, sementara Abu Bakr al-Kattani menyebutnya dengan seribu maqam. Dalam uraian ini, Syekh al-Anshari menegaskannya dengan ayat al-Qur'an, "*Apakah orang yang mengikuti keridhaan Allah itu sama dengan orang yang datang membawa kemurkaan dari Allah -hingga ayat- (Kedudukan) mereka itu bertingkat-tingkat,*" (QS 3: 162-163). Selain ayat dalam surah *Āli* 'Imrān, al-Anshari juga menjelaskan maqam ini dengan ayat, "*Tiada satupun pun di antara kami (malaikat) melainkan mempunyai kedudukan yang tertentu,*" (QS 37: 164). Para salik harus melewati dari satu maqam ke maqam yang lain. Hal ini juga dijelaskan dengan ayat, "*Mereka mencari wasilah kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (dengan-Nya),*" (QS 17: 57).[37]

Al-Anshari yang dikenal juga dengan gelar Syekh al-Islam memulai penjelasan terhadap maqam dengan pembuktian ayat al-Qur'an. Hal ini juga dilakukan dalam kitab *Shad Maydān*. Ayat tersebut tidak dicantum secara utuh, tetapi hanya sepenggal saja yang berkaitan dengan pembahasannya. Setelah menjelaskan maksud atau definisi maqam yang akan dibahas, kemudian maqam tersebut diuraikan dalam tiga tingkatan seperti yang dijelaskan sebelumnya. Hal ini dapat diperhatikan dari beberapa penjelasannya tentang maqam dalam kitab *Manāzil al-Sā'irīn*. Dalam tulisan ini akan disebutkan beberapa maqam yang dikutip dari kitab *Manāzil al-Sā'irīn*.

a. *Yaqzhah* (kesadaran)

Maqam pertama dari kitab *Manāzil* dimulai dengan pembahasan tentang *yaqzhah* (kesadaran), sementara pembahasan *yaqzhah* ini ditempatkan pada maqam kedua belas pada kitab *Shad Maydān*. Adapun perbedaan secara rinci sebagai berikut:

1. Dalam kitab *Manāzil*, maqam *yaqzhah* ditegaskan dengan ayat 46 dari surah Saba', "*Katakanlah, 'Sesungguhnya aku hendak memperingatkan kepadamu suatu hal saja, yaitu supaya kamu berdiri menghadap kepada Allah' ...*" (QS 34:46). Sementara dalam kitab Shad Maydān dibuktikan dengan ayat 205 dari surah al-A'rāf, "*Dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai,*" (QS 7:205). Ayat yang digunakan dalam *Manāzil* bermakna perintah untuk bangun atau bangkit berdiri menghadap Allah, sementara dalam *Shad Maydān* bermakna larangan agar tidak lengah atau lalai yang merupakan lawan dari kesadaran.[38]
2. Dalam kitab *Manāzil*, *yaqzhah* diartikan berdiri menghadap kepada Allah adalah sadar dari tidur yang membuat lalai serta bangkit dari posisi sulit yang melemahkan. Inilah yang merupakan langkah awal, hati seorang hamba tercerahkan dalam kehidupannya dengan menyaksikan cahaya peringatan atau penyadaran. Dalam *Shad Maydān* hanya dijelaskan bahwa *yaqzhah* adalah maqam kedua belas yang merupakan posisi tambahan atau di atas dari maqam *muhāsabah* (introspeksi diri) yang merupakan maqam kesebelas.[39]
3. Al-Anshari membagi *yaqzhah* dalam *Manāzil* menjadi tiga tahapan, yaitu[40]
   a. perhatian hati terhadap nikmat, ketidakmampuan menghitung nikmat tersebut dan berhenti untuk membatasinya, mencurahkan diri untuk mengenal karunia,

dan menyadari akan kelengahannya dalam menunaikan kewajiban terhadap nikmat yang diberikan.

b. menelaah perbuatan dosa yang dilakukan, mengetahui dirinya dalam bahaya yang diakibatkan oleh perbuatan dosa itu, bersegera untuk memperbaikinya, berlepas diri dari keterikatannya, dan memohon keselamatan agar terlepas dari perbuatan dosa

c. bangkit untuk mengetahui kewajiban yang ditinggalkan dan yang telah ditunaikan dari hari yang telah dilewati, membebaskan diri dari tindakan yang menyia-nyiakan sisa usia, bersikap kikir terhadap waktu yang ada dengan memperbaiki apa yang telah berlalu dan mengisi waktu tersebut untuk berkhidmat pada-Nya.

Sementara dalam kitab *Shad Maydān*, al-Anshari menyebutkan bahwa *yaqzhah* yang terdiri dari rukun, yaitu memperhatikan nikmat-nikmat dari Tuhan, memperhatikan kesalahan-kesalahan yang telah dilakukan, mengetahui kewajiban yang dilakukan dan yang ditinggalkan dalam hari-harinya, dan senantiasa takut dari berbagai makar.

- *Pertama*, diraih dengan dengan tiga hal, yaitu memerlukan hati, mendengarkan ilmu, dan memakan makanan yang halal.
- *Kedua*, didapatkan dengan tiga hal, yaitu memendekkan angan-angan, senantiasa bertafakkur, dan menunaikan shalat malam pada waktu sahur.
- *Ketiga*, didapatkan dengan tiga hal, yaitu berprasangka buruk pada diri sendiri, melepaskan segala keterikatan, dan mengagungkan Tuhan.[41]

b. *Iḥsān* (berbuat baik)[42]

Maqam ke-50 dari kitab *Manāzil*, yaitu *iḥsān* (berbuat baik). Syekh al-Anshari menegaskan dengan firman-Nya, "*Tidak ada balasan kebaikan kecuali kebaikan*," (QS 55:60). *Iḥsān* (berbuat baik), yaitu nama yang menghimpun bab-bab dari segala hakikat[43], "kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya." *Iḥsān* terdiri dari tiga tingkatan, yaitu:

- *Pertama*, berbuat baik dalam tujuan, yaitu dengan menjadikan tujuannya berdasarkan keilmuan, menetapkan tujuannya dengan tekad, dan mengusahakan tujuannya dalam keadaan yang benar.
- *Kedua*, berbuat baik dalam segala *aḥwāl*[44] (keadaan), yaitu menjaganya dengan penuh semangat,[45] menutup keadaannya supaya tidak diketahui orang lain[46], dan berupaya memurnikan keadaannya.
- *Ketiga*, berbuat baik dalam waktu, yaitu supaya tidak berpisah dari *musyāhadah* (penyaksian) selamanya, tidak menggantungkan *himmah* kepada orang lain, dan senantiasa berhijrah kepada Allah.

Adapun maqam *iḥsān* dalam kitab *Shad Maydān* itu pada maqam ke-54. Ia merupakan tambahan dari maqam *murāqabah*. *Iḥsān* dalam hadis dijelaskan sebagai *kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya*.

c. *Tawḥīd*[47]

Maqam yang terakhir dari kitab *Manāzil* adalah maqam *tawḥīd*. Maqam ini juga terdapat dalam kitab *Shad Maydān* pada maqam ke-69. Pada maqam ini, al-Anshari menjelaskannya dengan mengutip ayat 18 dari surah *Āli* 'Imrān, "*Allah bersaksi bahwa*

tiada tuhan selain Dia," (QS 3:18). *Tawḥīd* diartikan sebagai mensucikan Allah dari segala yang bersifat hadits (baru). *Tawḥīd* itu dibagi menjadi tiga sisi, yaitu:

1. *Tawḥīd* orang awam yang cukup dibenarkan dengan kesaksian, yaitu *syahadah* bahwa tiada tuhan selain Allah semata yang tiada sekutu bagi-Nya, Mahatunggal yang segala sesuatu bergantung kepada-Nya, Dia tidak melahirkan dan tidak dilahirkan, dan tak ada satupun yang menyerupai-Nya. *Tawḥīd* ini adalah tauhid sangat jelas[48] untuk menafikan kemusyrikan yang paling besar. Dengan tauhid ini, kiblat dibangun, ada tanggung jawab seorang Muslim kepada kaum Muslimin,[49] darah dan harta mereka terjaga, diketahui negeri kaum Muslim dari kaum kafir, dan agama orang awam dibenarkan meskipun belum mampu membuktikan keesaan Tuhan dengan dalil.
2. *Tawḥīd* orang khusus yang dibuktikan dengan hakikat, yaitu menggugurkan segala sebab lahiriah, naik melintasi perdebatan akal dan kebergantungan dengan dalil. Artinya, dalam tauhid ini tidak menyaksikan dalil, dalam tawwakalnya tidak menyaksikan sebab, dan dalam keberhasilan tidak menyaksikan perantara atau wasilah.[50]
3. *Tawḥīd* khusus dari yang khusus adalah tauhid yang dikhususkan Allah untuk diri-Nya karena Dia berhak atas hal tersebut karena kuasa-Nya. Dia menampakkan rahasia-rahasia-Nya kepada para pilihan-Nya, menjadikan mereka bisu untuk menyifati-Nya, dan membuat mereka tidak mampu untuk menyebarkannya kepada yang lain.[51]

Di akhir kitab *Manāzil*, al-Anshari menutupnya dengan sebuah bait puisi sebagai berikut:

Tiada seorang pun yang mengesakan-Nya kecuali dengan tauhid ini
Karena setiap yang mengesakan-Nya itu mengingkari
Tauhid orang membicarakan sifat-Nya
Itu tertolakkan yang telah dibatalkan oleh Yang Esa
Dia mengesakan diri-Nya itulah tauhid-Nya
Sifat yang disifatkan oleh yang menyifatinya itu musyrik[52]

Perbedaan *Manāzil Al-Sā'irīn* dan *Shad Maydān*

Dalam tabel di bawah ini dicantumkan maqam-maqam spiritual yang terdapat dalam kitab *Manāzil al-Sā'irīn* dan *Shad Maydān*. Kedua kitab ini merupakan dua kitab salik yang disusun oleh Syekh al-Anshari. Seratus maqam spiritual yang terdapat dalam kitab *Manāzil al-Sā'irīn* terdiri dari sepuluh bagian dan tiap bagian terdiri dari sepuluh bab. Urutan nomor yang ada dalam tabel di bawah ini sesuai urutan maqam spiritual dalam kitab *Manāzil*, begitu halnya maqam spiritual yang terdapat dalam kitab *Shad Maydān*, tetapi dalam kitab ini tidak terbagi menjadi sepuluh bagian. Selain perbedaan dalam urutan maqam spiritual dalam kedua kitab tersebut, juga terdapat perbedaan dalam pengutipan ayat al-Qur'an yang sesuai dengan maqamnya. Hal ini bisa dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel 1

Bagian Al-Bidāyāt (Permulaan)

Urutan Maqam	***Manāzil Al-Sā'irīn***	***Shad Maydān***
1	*Al-Yaqzhah* (kesadaran) / Saba' ayat 46	*Tawbah* (tobat) / al-Tahrīm ayat 8
2	*Al-Tawbah* (tobat) / al-Hujurāt ayat 11	*Muruwwah* (keperwiraan) / al-Nisā' ayat 135
3	*Al-Muhāsabah* (introspeksi) / al-Hasyr ayat 18	*Inābah* (kembali ke Allah) / al-Ghāfir ayat 13
4	*Al-Inābah* (kembali ke Allah) / al-Zumar ayat 54	*Futuwwah* (kejantanan) / al-Kahfi ayat 13
5	*Al-Tafakkur* (berpikir) / al-Nahl ayat 44	*Irādah* (berkeinginan) / al-Isrā ayat 84
6	*Al-Tadzakkur* (berzikir) / al-Ghāfir ayat 13	*Qashd* (bertujuan) / al-Nisā' ayat 100
7	*Al-I'tishām* (penjagaan diri) / Āli 'Imrān ayat 103	*Shabr* (sabar) / al-Nisā' ayat 25
8	*Al-Farār* (berlari menuju Allah) / al-Dzāriyāt ayat 50	*Jihād* (bersungguh-sungguh) / al-Hajj ayat 78
9	*Al-Riyādhah* (olah spiritual) / al-Mu'minūn ayat 60	*Riyādhah* (olah spiritual) / al-Tawbah ayat 108
10	*Al-Simā'* (mendengar) / al-Anfāl ayat 23	*Tahdzīb* (pembersihan diri) / al-Tahrīm ayat 6

Tabel 2

Bagian *Al-Abwāb* (Pintu-pintu)

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
11	*Al-Huzn* (sedih) / al-Tawbah ayat 92	*Muḥāsabah* (introspeksi) / al-Hasyr ayat 18
12	*Al-Khawf* (takut) / al-Nahl ayat 50	*Yaqzhah* (kesadaran) / al-a'rāf ayat 205
13	*Al-Isyfāq* (khawatir) / al-Thūr ayat 26	*Zuhd* (zuhud) / Hūd ayat 86
14	*Al-Khusyū'* (khusyuk) / al-Hadīd ayat 16	*Tajrīd* (abstraksi) / Thāhā ayat 131
15	*Al-Ikhbāt* (rendah diri) / al-Hajj ayat 34	*Wara'* (menjaga diri) / Thāhā ayat 131
16	*Al-Zuhd* (zuhud) / Hūd ayat 86	*Taqwā* (bertakwa)/Yūsuf ayat 90, al-Baqarah ayat 41
17	*Al-Wara'* (wara', menjaga diri) / al-Muddatstsir ayat 4	*Mu'āmalah* (bergaul) / al-Thalāq ayat 6
18	*Al-Tabattul* (tekun) / al-Muzammil ayat 8	*Mubālāh* (menaruh perhatian)/Āli 'Imrān ayat 30
19	*Al-Rajā'* (harapan) / al-Ahzāb ayat 21	*Yaqīn* (yakin) / al-Dzāriyāt ayat 20
20	*Al-Raghbah* (perasaan suka) / al-Anbiyā' ayat 90	*Bashīrah* (pandangan batin) / al-A'rāf ayat 201, Yūsuf ayat 108

Tabel 3

Bagian *Al-Mu'āmalāt* (pergaulan)

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
21	*Al-Ri'āyah* (pemeliharaan diri) / al-Hadīd ayat 27	*Tawakkul* (tawakkal) /Yūsuf ayat 108, Qāf ayat 8
22	*Al-Murāqabah* (menghadirkan hati kepada Allah) / al-Tawbah ayat 10	*Lajā'* (berlindung) / al-Tawbah ayat 118
23	*Al-Hurmah* (kehormatan) / al-Hajj ayat 30	*Ridhā'* (rela) / al-Mujādalah ayat 22
24	*Al-Ikhlāsh* (ketulusan) / al-Zumar ayat 3	*Muwāfaqah* (menyesuaikan) / Thāhā ayat 72
25	*Al-Tahdzīb* (pembersihan diri) / al-An'ām ayat 76	*Ikhlāsh* (tulus) / al-Zumar ayat 14
26	*Al-Istiqāmah* (kontinuitas) / Fushshilat ayat 6	*Tabattul* (tekun) / al-Bayyinah ayat 5
27	*Al-Tawakkul* (tawakkal) / al-Māidah ayat 23	*'Azm* (bertekad) / al-Ahqāf ayat 35
28	*Al-Tafwīdh* (penyerahan urusan) / al-Ghāfir ayat 44	*Istiqāmah* (kontinuitas) / Hūd ayat 112
29	*Al-Tsiqah* (keterpercayaan) / al-Qashash ayat 7	*Tafakkur* (berpikir) / al-Hasyr ayat 21
30	*Al-Taslīm* (penyerahan) / al-Nisā' ayat 65	*Dzikr* (berzikir) / al-Ghāfir ayat 13

Tabel 4

***Bagian Al-Akhlāq* (Etika)**

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
31	*Al-Shabr* (sabar) / al-Nahl ayat 127	*Faqr* (keperluan) / Fāthir ayat 15
32	*Al-Ridhā* (rela) / al-Fajr ayat 28	*Tawādhu'* (rendah diri) / al-Furqān 63
33	*Al-Syukr* (syukur) / al-Saba' ayat 13	*Khawf* (takut) / al-Nāzi'āt ayat 40
34	*Al-Hayā'* (malu) / al-'Alaq ayat 14	*Wajl* (gemetar ketakutan) / al-Mu'minūn ayat 60
35	*Al-Shidq* (jujur) / Muhammad ayat 21	*Rahb* (takut akan ancaman) / al-Baqarah ayat 40
36	*Al-Ītsār* (altruism) / al-Hasyr ayat 9	*Isyfāq* (khawatir) / al-Mu'minūn ayat 57
37	*Al-Khulq* (bermoral) / al-Qalam ayat 4	*Khusyū'* (khusyuk) / al-Hadīd ayat 16
38	*Al-Tawādhu'* (kerendahan hati) / al-Furqān ayat 63	*Tadzallul* (tunduk) / Thāhā ayat 111
39	*Al-Futuwwah* (kejantanan) / al-Kahfi ayat 13	*Ikhbāth* (rendah diri) / al-Hajj ayat 43
40	*Al-Inbisāth* (kelapangan) /al-A'rāf ayat 155	*Ilbād* (menundukkan kepala) / al-Takwīr ayat 26

Tabel 5

***Bagian Al-Ushūl* (Pokok)**

Urutan Maqam	***Manāzil Al-Sā'irīn***	***Shad Maydān***
41	*Al-Qashd* (bertujuan) / al-Nisā' ayat 100	*Haybah* (takut disertai rasa hormat) / al-Baqarah ayat 235
42	*Al-'Azm* (bertekad) / Āli 'Imrān ayat 159	*Farār* (berlari menuju Allah) / al-Dzāriyāt ayat 50
43	*Al-Irādah* (berkeinginan) / al-Isrā' ayat 84	*Rajā'* (harapan) / al-Zumar ayat 9, al-Aḥzāb ayat 21
44	*Al-Adab* (beradab) / al-Tawbah ayat 112	*Thalab* (permohonan) / Fāthir ayat 29
45	*Al-Yaqīn* (yakin) / al-Dzāriyāt ayat 20	*Raghbah* (perasaan suka) / al-Anbiyā ayat 90
46	*Al-Uns* (intim) / al-Baqarah ayat 186	*Muwāshalah* (berhubungan) / al-'Alaq ayat 19
47	*Al-Dzikr* (mengingat) / al-Kahfi ayat 24	*Mudāwamah* (mendawamkan)/ al-Baqarah ayat 238
48	*Al-Faqr* (kebutuhan) / al-Fāthir ayat 115	*Khathirah* (lintasan pikiran)
49	*Al-Ghinā'* (kaya) / al-Dhuḥā ayat 8	*Himmah* (cita-cita) / al-Nūr ayat 64
50	*Maqām al-Murād* (yang diinginkan)/al-Qashash ayat 86	*Ri'āyah* (memelihara diri) / al-Ḥadīd ayat 27

Tabel 6

***Bagian Al-Awdiyah* (lembah)**

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
51	*Al-Iḥsān* (bersikap baik) / al-Raḥmān ayat 60	*Sakīnah* (ketenangan) / al-Fatḥ ayat 4
52	*Al-'Ilm* (ilmu) / al-Kahf ayat 65	*Thuma'nīnah* (ketenteraman) / al-Fajr ayat 27
53	*Al-Ḥikmah* (kearifan, kebijaksanaan)/al-Baqarah ayat 269	*Murāqabah* (menghadirkan hati kepada Allah) / al-Anbiyā ayat 20
54	*Al-Bashīrah* (pandangan batin) / Yūsuf 108	*Iḥsān* (berbuat baik) Hadis, *"Kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya."*
55	*Al-Farāsah* (firasat) /al-Ḥijr ayat 75	*Adab* (beradab) / al-Tawbah ayat 112
56	*Al-Ta'zhīm* (penghormatan) / Nūḥ ayat 13	*Tamakkun* (kesanggupan diri) / al-Rūm ayat 60
57	*Al-Ilhām* (ilham) / al-Naml ayat 40	*Ḥurmah* (kehormatan) /Nūḥ ayat 13
58	*Al-Sakīnah* (ketenangan) / al-Fatḥ ayat 4	*Ghīrah* (cemburu)
59	*Al-Thuma'ninah* (ketentraman) / al-Fajr ayat 27	*Jam'* (menghimpun) al-An'ām ayat 91[33]
60	*Al-Himmah* (cita-cita) / al-Najm ayat 17	*Inqithā'* (keterputusan dari selain Allah) al-'Ankabūt ayat 26

Tabel 7

***Bagian Al-Aḥwāl* (keadaan)**

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
61	*Al-Maḥabbah* (cinta) / al-Māidah ayat 54	*Shidq* (jujur) / al-Aḥzāb ayat 23
62	*Al-Ghīrah* (cemburu) / Shād ayat 33	*Shafā'* (jernih) / Āli 'Imrān ayat 146
63	*Al-Syawq* (rindu) / al-'Ankabūt ayat 5	*Ḥayā'* (malu) / al-Aḥzāb ayat 53
64	*Al-Qalq* (pergolakan) / Thāhā ayat 84	*Tsiqah* (keterpercayaan) / al-Dzāriyāt ayat 23
65	*Al-'Aths* (haus) / al-An'ām ayat 76	*Ītsār* (altruism) / al-Ḥasyr ayat 9
66	*Al-Wajd* (ekstasi) / al-Kahfi ayat 14	*Tafwīdh* (penyerahan wewenang) /al-Ghāfir ayat 44
67	*Al-Dahsy* (keheranan) / Yūsuf ayat 31	*Futūḥ* (kemenangan) / Fāthir ayat 35
68	*Al-Hayman* (cinta ekstrim) / al-A'rāf ayat 143	*Ghurbah* (keterasingan) / Hūd ayat 116
69	*Al-Barq* (kilat) / Thāhā ayat 10	*Tawḥīd* (mengesakan) / Muḥammad ayat 19
70	*Al-Dzawq* (cita rasa) / Al-Anbiyā ayat 50	*Tafrīd* (memisahkan) / al-Ḥajj 62

Tabel 8

***Bagian Al-Wilāyāt* (kewalian)**

Urutan Maqam	***Manāzil Al-Sā'irīn***	***Shad Maydān***
71	*Al-Lahzh* (perhatian sesaat) / Al-A'rāf ayat 143	*'Ilm* (ilmu) / al-'Ankabūt ayat 43
72	*Al-Waqt* (waktu) / Thāhā ayat 40	*Bashr / Bashīrah* (penglihatan batin) / al-Nahl ayat 78
73	*Al-Shafā'* (jernih) / Shād ayat 47	*Hayāh* (hidup) / al-An'ām ayat 122
74	*Al-Surūr* (senang) / Yūnus ayat 58	*Hikmah* (kearifan) / al-Baqarah ayat 269
75	*Al-Sirr* (rahasia) / Hūd ayat 31	*Ma'rifah* (makrifat) / al-Mā'idah ayat 83
76	*Al-Nafas* (nafas) / al-A'rāf ayat 143	*Karāmah* (kemuliaan) / Yāsīn ayat 27
77	*Al-Ghurbah* (keterasingan) / Hūd ayat 116	*Haqīqah* (hakikat) / al-Kahfi ayat 65
78	*Al-Gharq* (tenggelam) / Al-Shāffāt ayat 103	*Wilāyah* (kewalian) / Yūnus ayat 62
79	*Al-Ghaybah* (ketidakhadiran) / Yūsuf ayat 84	*Taslīm* (penyerahan) / al-Ahzāb ayat 56
80	*Al-Tamakkun* (kesanggupan hati) / al-Rūm ayat 60	*Istislām* (kepatuhan) / al-An'ām ayat 71

Tabel 9

***Bagian Al-Ḥaqāiq* (hakikat)**

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
81	*Al-Mukāsyafah* (penyingkapan) / al-Najm ayat 10	*I'tishām* (penjagaan diri) / Āli 'Imrān ayat 103
82	*Al-Musyāhadah* (penyaksian) / Qāf ayat 37	*Infirād* (kesendirian) / Saba' ayat 46
83	*Al-Mu'āyanah* (penglihatan) / al-Furqān ayat 45	*Sirr* (rahasia) / Muḥammad ayat 26
84	*Al-Ḥayah* (hidup) / Al-An'ām ayat 122	*Ghinā* (kaya) / al-Dhuḥā ayat 93
85	*Al-Qabdh* (menggenggam) / al-Furqān ayat 46	*Basth* (membentangkan) / al-Zumar ayat 22
86	*Al-Basth* (membentangkan) / al-Syūrā ayat 11	*Inbisāth* (kelapangan) / al-Kahfi ayat 16
87	*Al-Sukr* (mabuk) / al-A'rāf ayat 143	*Simā'* (mendengar) / al-Anfāl ayat 23
88	*Al-Shaḥw* (sadar dari mabuk) / al-Saba ayat 23	*Ithhilā'* (memandang) / Fushshilat ayat 53
89	*Al-Ittishāl* (ketersambungan) / al-Najm ayat 8 dan 9	*Wajd* (ekstasi) / al-Kahfi ayat 14
90	*Al-Infishāl* (keterpisahan) / Āli 'Imrān ayat 28	*Lahzh* (perhatian, sesaat) / al-A'rāf ayat 143

Tabel 10

***Bagian Al-Nihāyāt* (puncak)**

Urutan Maqam	*Manāzil Al-Sā'irīn*	*Shad Maydān*
91	*Al-Ma'rifah* (makrifat) / al-Mā'idah ayat 83	*Waqt* (waktu) / Thāhā ayat 40
92	*Al-Fanā'* (peleburan diri) /al-Raḥmān ayat 26 dan 27	*Nafas* (nafas) / al-A'rāf ayat 143
93	*Al-Baqā'* (penetapan) / Thāhā ayat 73	*Mukāsyafah* (penyingkapan) / al-Najm ayat 11
94	*Al-Taḥqīq* (pembuktian) / al-Baqarah 260	*Surūr* (senang) / Yūnus ayat 58
95	*Al-Talbīs* (mengenakan pakaian terhadap kemunafikan) / al-An'ām ayat 9	*Uns* (intim) / Al-Baqarah ayat 186
96	*Al-Wujūd* (keberadaan) /al-Nisā ayat 46	*Dahsyah* (keheranan) / Yūsuf ayat 31
97	*Al-Tajrīd* (abstraksi) / Thāhā ayat 12	*Musyāhadah* (penyaksian) / Qāf ayat 37
98	*Al-Tafrīd* (memisahkan) / al-Nūr ayat 25	*Mu'āyanah* (penglihatan) / al-Furqān ayat 45
99	*Al-Jam'* (menghimpun) / al-Anfāl ayat 17	*Fanā'* (peleburan diri) / al-Qashash ayat 88
100	*Al-Tawḥīd* (mengesakan) / Āli 'Imrān ayat 18	*Baqā'* (tetap) / Thāhā ayat 73

Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhinya

Dalam pandangan Bidar, penyusunan kitab yang berkaitan tentang *manzil* dan maqām dimulai pada akhir abad ke-2 Hijriah. Hal ini ditandai dengan adanya risalah *Ādāb al-'Ibādāt* yang ditulis oleh Syaqiq al-Balkhi yang wafat pada tahun 194 H. Dalam risalah tersebut, al-Balkhi menjelaskan urutan tingkatan spiritual yang harus dilalui secara teratur. Tidak dibolehkan masuk dalam tingkatan yang tinggi kecuali telah menyempurnakan tingkatan di bawahnya. Keberlajutan *suluk* ini dilakukan selama 40 hari. Sebagai contoh yang bisa dijadikan landasan bahwa kajian tingkatan atau maqam spiritual telah ada sebelum kitab *Manāzil al-Sā'irīn*, Bidar mengutip pembagian *manzil shidq* (kedudukan jujur) yang tercantum dalam risalah *Ādāb al-'Ibādāt*. Disebutkan bahwa *ahl al-shidq* melalui empat tahapan, yang dimulai dengan zuhud, kemudian *khawf* (takut), kemudian *syawq ilā al-jannah* (kerinduan pada surga), dan terakhir, yaitu *al-mahabbah lillah* (kecintaan untuk Allah).[54]

Selanjutnya tradisi penulisan maqam-maqam spiritual dilanjutkan oleh Muḥammad ibn Ibrahim Abu Hamzah (wafat 289 H) dengan kitab berjudul *Mawāthin al-'Ibād*. Pada masa yang sama, Abu al-Hasan al-Nuri (wafat 295)[55] juga menulis kitab berjudul *Maqāmāt al-Qulūb*. Sebagaimana yang dikutip oleh Bidar, dalam kitab ini terdapat maqam-maqam hati yang dihubungkan dengan empat nama hati yang disebutkan oleh Allah dalam kitab-Nya. Keempat nama tersebut adalah *shadr*, *qalb*, *fuād*, dan *lubb*. *Shadr* sebagai sumber keislaman, *qalb* sebagai sumber keimanan, *fuād* sebagai sumber makrifat, dan *lubb* sebagai sumber tauhid. Menurut Bidar, judul kitab *Maqāmāt al-Qulūb* lebih mendekati makna judul kitab yang ditulis oleh al-Anshari dengan judul *Manāzil al-Sā'irīn*. Ada beberapa maqam yang dibahas dalam kitab *Maqāmāt al-Qulūb*, seperti *al-qalb* (hati), *al-tawhīd* (pengesaan), *al-ma'rifat* (makrifat),

musyāhadah al-ḥaqā'iq (penyaksian hakikat), *al-taufīq (keberhasilan)*, *al-ri'āyah* (pengawasan), *al-riyādhah* (olah spiritual), *al-yaqīn* (yakin), *al-tawakkul* (tawakkal), *al-ikhlāsh* (tulus), *al-khawf* (takut), *al-rajā'* (harapan), *al-mahabbah* (cinta), *al-ridhā* (rela), *al-sakīnah* (tenang), *al-thuma'ninah* (tenteram) dan beberapa istilah lainnya.[56]

Pada abad ke-4, ada beberapa ulama yang juga menulis kitab yang mengkaji tingkatan-tingkatan spiritual, di antaranya Hakim al-Tirmidzi (wafat 318 H) dengan kitab berjudul *Manāzil al-'Ibād wa 'Ibādah*, dan al-Nafari (wafat setelah tahun 366 H) dengan kitab berjudul *al-Mawāqif wa al-Mukhāthabāt*.[57] Abu Nashr 'Abd Allah ibn 'Ali al-Siraj al-Thusi (wafat 386 H)—dalam kitabnya *al-Luma' fī Tārīkh al-Tashawwuf al-Islāmī*—membahas kajian khusus tentang maqam-maqam spiritual yang diberi judul *Kitāb al-Aḥwāl wa al-Maqāmāt*.[58] Abu Thalib al-Makki (wafat 385 H atau 386 H)—dalam kitab *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb wa Washf Tharīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*—juga menempatkan beberapa bagian dalam kitab yang membahas tentang penjelasan maqam-maqam jiwa dan tingkatan perjalanan spiritual.[59] Abu Bakr Muhammad Kalabadzi (wafat 380 H- 990 M) menyusun kitab *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*.[60]

Pada abad ke-5, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyayri (wafat 465 H) menulis kitab *al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Al-Qusyayri membahas maqam-maqam spiritual ini dengan bab *Syarḥ al-Maqāmāt al-latī Hiya Madārij Arbāb al-Sulūk*. Al-Qusyayri memulainya dengan bab tobat.[61] Namun, sebelum al-Qusyayri, ada seorang ulama yang bernama Abu Manshur Mu'ammar ibn Ahmad al-Ishfahani (lahir tahun 335 H atau 339 H dan wafat tahun 418 H) juga menulis tentang maqam-maqam spiritual yang diberi judul *Nahj al-Khāsh*. Abu Manshur adalah ulama pengikut mazhab Hambali.[62] Menurut Bidar, buku ini memberikan pengaruh yang kuat dalam penulisan kitab *Manāzil* karya al-Anshari. Hal ini ditegaskan

dengan peryataan al-Anshari sendiri dalam kitabnya *Thabaqāt al-Shūfiyah*,

> Belum ada seorang pun yang menyusun tentang maqam-maqam spiritual seperti ini. Kebanyakan menulis tentang kisah-kisah. Sebaiknya yang disampaikan itu adalah pandangan para sufi tentang wujud, dzawq (cita rasa), dan mukasyafah, bukan kisah-kisah. Dia (Abu Manshur Mu'ammar ibn Ahmad al-Ishfahani) adalah penulis yang memiliki banyak karya. Di antaranya, *Nahj al-Khāsh*, *Arba'īn Shūfiyān*, dan kitab *Ghubat*... Dalam kitab *Nahj al-Khāsh*, contohnya *Ikhlās* (ketulusan) terdiri dari tiga, *Ikhlās* dalam tauhid, *Ikhlās* dalam *aḥwāl* (keadaan), dan *Ikhlās* dalam tindakan.[63]

Bidar menjelaskan dalam kitab *Nahj al-Khāsh*, terdapat 40 bab, 31 bab di antaranya terdapat dalam kitab *Manāzil*, sementara 9 bab lagi tidak tercantum.

Tabel 11[64]

Urutan Maqam dalam *Kitab Nahj al-Khāsh, Manāzil al-Sā'irīn,* dan *Shad Maydān*

Urutan Maqam	*Nahj Al-Khāsh*	Urutan Maqam dalam *Manāzil / Shad Maydān*	Urutan Maqam	*Nahj Al-Khāsh*	Urutan Maqam dalam *Manāzil / Shad Maydān*
1	*Al-Tawbah* (tobat)	2 / 1	10	*Al-Shabr* (kesabaran)	31 / 7
2	*Al-Irādah* (keinginan)	43 / 5	11	*Al-Ridhā* (keridhaan)	32 / 23
3	*Al-Shidq* (kejujuran)	35 / 61	12	*Al-Khawf* (takut)	12 / 33
4	*Al-Ikhlāsh* (ketulusan)	24 / 25	13	*Al-Rajā'* (harapan)	19 / 43
5	*Al-Muḥāsabah* (introspeksi)	3 / 11	14	*Al-Mu'āmalah* (pergaulan)	Shad Maydān 17
6	*Al-Wara'* (wara')	17 / 15	15	*Al-Ri'āyah* (pemeliharaan diri)	21 / 50
7	*Al-Zuhd* (zuhud)	16 / 13	16	*Al-Adab* (beradab)	44 /55
8	*Al-Tawakkul* (tawwakkal)	27 / 21	17	Al-Riyādhah (Olah spiritual)	9 / 9
9	*Al-Faqr* (keperluan)	48 / 31	18	*Al-Futūḥ* (kemenangan)	Shad Maydān 67

19	*Al-Raghbah* (perasaan suka)	20 / 45	30	*Al-Murāqabah* (menghadirkan) hati kepada Allah)	22 / 53
20	*Al-Rahbah* (takut akan ancaman)	Shad Maydān 35	31	*Al-Mukāsyafah* (penyingkapan)	81 / 93
21	*Al-Haqīqah* (hakikat)	Shad Maydān 77	32	*Al-Sirr* (rahasia)	75 / 83
22	*Al-Mahabbah* (cinta)	61 / 101	33	*Al-Yaqīn* (yakin)	45 / 19
23	*Al-Syawq* (rindu)	Manāzil 63	34	*Al-Ma'rifah* (makrifat)	91 / 75
24	*Al-Simā'* (mendengar)	10 / 87	35	*Al-Tashawwuf* (tasawuf)	Tidak ada
25	*Al-Wajd* (ekstasi)	66 / 89	36	*Al-Ghīrah* (cemburu)	62 / 58
26	*Al-Harakah* (gerakan)	Tidak ada	37	*Al-Makr* (makar)	Tidak ada
27	*Al-Sukūn* (diam)	Tidak ada	38	*Al-Ghurbah* (keterasingan)	77 / 68
28	*Al-Thuma'ninah* (ketenteraman)	59 / 52	39	*Al-Wurūd* (masuk)	Tidak ada
29	*Al-Musyāhadah* (penyaksian)	82 / 97	40	*Al-Himmah* (cita-cita)	60 / 49

Dalam penelitiannya, Bidar menemukan bahwa ada kesamaan dalam kajian setiap bab, pada kitab *Nahj al-Khāsh* disebutkan tiga maqam, sementara pada kitab *Manāzil al-Sā'irīn* disebutkan tiga derajat.

a. Maqam pertama dalam *Nahj al-Khāsh* dan derajat pertama dalam *Manāzil al-Sā'irīn* untuk *mubtadi* (tingkat pemula)
b. Maqam kedua dalam *Nahj al-Khāsh* dan derajat kedua dalam *Manāzil al-Sā'irīn* untuk *mutawassith* (tingkat menengah)
c. Maqam ketiga dalam *Nahj al-Khāsh* dan derajat ketiga dalam *Manāzil al-Sā'irīn* untuk *muntahī* (tingkat akhir)

Dugaan kuat tentang jumlah 40 tingkatan dalam kitab *Nahj al-Khāsh* itu dihubungkan dengan *'ilm a'dād* (ilmu bilangan) bahwa seorang manusia mencapai kedewasaan maknawi saat berumur 40 tahun. Adapun jumlah 100 tingkatan dalam kitab *Manāzil al-Sā'irīn* dihubungkan dengan jumlah nama-nama Allah. Ada perbedaan di antara kedua kitab tersebut. Penulis kitab *Nahj al-Khāsh* memulai penjelasan setiap bab dengan menyebutkan ketiga maqam dalam bab tersebut, setelah itu dia menyebutkan efek buruk dari setiap bab. Adapun penulis kitab *Manāzil* memulainya dengan pembuktian ayat al-Qur'an yang sesuai dengan bab yang dibahas, setelah itu menjelaskan makna yang diinginkan dari judul bab itu, kemudian menyebutkan ketiga derajat dalam bab tersebut tanpa memberikan isyarat terhadap efek buruknya kecuali hanya sedikit. Hal ini mungkin disebabkan karena penulisnya memiliki kitab tersendiri yang membahas masalah tesebut dalam kitab *'Ilal al-Maqāmāt.*[65]

Kitab Suluk setelah *Manāzil Al-Sā'irīn*

Setelah al-Anshari wafat, kitabnya menjadi rujukan bagi para salik. Ada beberapa buku yang ditulis untuk menjelaskan kandungan isi kitab *Manāzil al-Sā'irīn*, di antaranya:

1. Sadid al-Din Abu Muhammad 'Abd al-Mu'thi ibn Abi al-Tsana' Mahmud ibn 'Abd al-Mu'thi al-Lakhmi al-Iskandari (575 H - 650 H), merupakan pensyarah pertama kitab *Manāzil*. Kitab syarah ini ditulis pada awal abad ke-7. Dalam kitab disebutkan bahwa kitab ini ditulis dari dikte 'Abd al-Mun'thi oleh muridnya, Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Yusuf ibn Hammad al-Shanhaji pada 13 Sya'ban 638 H setelah mendapat ijazah dari gurunya.

   > Saya mendengar seluruh isi kitab ini dari awal hingga akhir dari Syekh Imam ahli wara' ..... pensyarah kitab ini, namanya telah disebutkan sebelumnya. Dia memberikannya kepadaku... Penulis tulisan ini yang ditulis dari Syekh yang telah disebutkan secara imla' (dikte), semoga bermanfaat buat kita di dunia dan di akhirat. Dia memberikan ijazah kepadaku terhadap riwayat yang dia riwayatkan atau dia dengar atau diijazahkan padanya. Ditulis oleh Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Yusuf ibn Hammad pada tanggal 13 Sya'ban 638 H. [66]

2. 'Afif al-Din Sulaiman ibn 'Ali ibn 'Abd Allah ibn 'Ali ibn Yasin al-'Abidi al-Tilmisani lahir tahun 610 H atau 1213 M dan wafat tanggal 5 Rajab tahun 690 H atau 1291 M di Damaskus. Dia menulis banyak buku tasawuf, di antaranya *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam li Ibn 'Arabi*, *Syarḥ al-Mawāqif li al-Nafarī*, dan juga buku tentang syarh *Manāzil al-Sā'irīn* dengan judul *Manāzil al-Sāirīn ila al-Ḥaqq al-Mubīn*[67]

3. 'Imad al-Din Abu al-'Abbas Ahmad ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Rahman ibn Mas'ud al-Wasithi al-Hazami lahir pada tahun 11 atau 12 Dzulhijjah tahun 657 H di daerah timur Wāsith dan wafat 16 Rabiul Awwal tahun 711 H di Damaskus. Dia adalah ahli zuhud dan pengikut tarekat Syādziliyyah.[68] Awalnya adalah pengikut mazhab Imam Syafii dan tinggal lama di Kairo, kemudian dia pindah ke Damaskus dan berguru dengan Ibn Taymiyyah. Dia berpindah ke mazhab Ibn Hanbal. Dia menulis kitab tentang tasawuf, di antaranya, *Miftāḥ Tharīq Awliyā' wa Ahl al-Zuhd min al-'Ulamā'* dan *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*.[69] Judul kitab tentang *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* tersebut adalah *Tanzīl al-Musāfirīn*.[70]
4. 'Abd al-Ghani ibn 'Abd al-Khalil al-Tilmisani, seorang sufi pengikut mazhab Hanafi. Dia juga menulis buku tentang *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*.[71]
5. Syams al-Din al-Tustari menulis buku tentang *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* pada tahun 827 H. Kitab ini diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-Wathaniyyah di Tunis.[72]
6. 'Imad al-Din al-Wasithi panggilan dari Ahmad ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Rahman 'Imad al-Din al-Hazzami, lahir di Damaskus. Usianya sekitar 70an dan wafat tahun 711 H. Seorang sufi pengikut mazhab Syafi penulis kitab *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*.[73]
7. Kamal al-Din 'Abd al-Razzaq ibn Jamal al-Din Abu al-Ghanaim al-Kasyani (wafat tahun 736 H). Dia menyelesaikan penulisan kitab *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* pada tahun 731 H. Al-Qadhi Nur al-Din al-Tustari menyebut bahwa al-Qasani adalah pengikut mazhab Syiah. Selain pensyarah kitab *Manāzil*, dia juga menulis banyak buku sufi, di antaranya *Ishthilāḥāt al-Shūfiyyah*, *Ta'wīlāt al-Qurān al-Karīm*, *Syarḥ Ḥadīts Kumayl*, *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam*, dan banyak lagi [74]

8. Syaraf al-Din Mahmud ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Darkizini, salah seorang ulama ahli zuhud dan ibadah serta pengikut mazhab Syafi'i. Dia wafat bulan Sya'ban tahun 743 H di Darkizin, salah daerah di Hamadzan. Dia menulis kitab tentang hadis yang berjudul *Nazl al-Sā'irīn* dan kitab *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* dalam dua jilid.[75]
9. Muhammad ibn Ahmad Abu Thahir al-Fisyi juga memiliki komentar terhadap kitab *Manāzil al-Sā'irīn*. Dia wafat tahun 747 H.[76]
10. Syaraf al-Din al-Qayshari, murid dari al-Qasani, juga menulis kitab *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*. Dia wafat tahun 751 H.[77]
11. Syams al-Din Muhammad ibn Abu Bakr, dikenal dengan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, lahir tahun 691 dan wafat tahun 751 H. Dia menyusun buku yang menjelaskan kitab *Manāzil al-Sā'irīn* yang diberi judul *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*. [78]
12. Mahmud Farkawi (wafat akhir abad ke-8) meringkas *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* karya 'Abd al-Mu'thi ibn Abi al-Tsana' Mahmud ibn 'Abd al-Mu'thi al-Lakhmi al-Iskandari (575 H - 650 H). Kitab ini telah dicetak di Kairo pada tahun 1953.[79]
13. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn 'Abd Allah al-Iji, yang dikenal dengan Shafiy al-Din Abu al-Fadhl, wafat tahun 876 H. Dia memiliki catatan pinggir terhadap kitab *Manāzil al-Sā'irīn*.[80]
14. Yahya ibn 'Ali ibn Dawud ibn Sulayman al-Jamal al-Khafriki kemudian al-Sijistani menulis buku berjudul *Mir'āh al-Nāzhirīn fī Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*. Dugaan kuat bahwa kitab *Mir'āh al-Nāzhirīn fī Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* ditulis oleh Sha'in al-Din 'Ali ibn Dawud ibn Sulayman al-Farisi al-Ishbahani yang dikenal dengan Ibn Turkah. Ibn Turkah juga dikenal

sebagai salah satu penulis *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam*. Dia wafat tahun 837 H.[81]

15. Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Thahir al-Qadhi al-Tabikani al-Thusi menulis kitab *Tasnīm al-Muqarrabīn fī Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* tahun 872 H.[82]
16. Jamal al-Din Yusuf al-Farisi (abad ke-9) menyelaraskan kitab *Manāzil al-Sā'irīn* dengan 1000 maqam karya Abu Bakr al-Kattani.[83]
17. 'Abd al-Ra'uf al-Manawi (akhir abad ke-9) juga menulis *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* yang disandarkan atas *syarḥ* 'Abd al-Mu'thi al-Iskandari.[84]
18. Muḥammad Mu'min al-Jazairi lahir pada tahun 1174 H menulis buku *Maqāmāt al-'Ārifīn fī Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*.[85]
19. Muhammad ibn 'Ismail al-Syarif al-Husayni al-Kujai menulis kitab *al-Kasyf 'an Manāzil al-Sā'irīn*.[86]
20. Shafiy al-Din Muhammad al-Tharimi juga menulis *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* dalam bahasa Persia.[87]
21. Muhsin 'Imad al-Fuqara' al-Ardibili memiliki kitab *Bashā'ir al-Dīn fī Tarjamah Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*.[88]
22. Mahmud al-Manufi seorang pengikut tarekat Syadziliyyah. Kitab *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn* dicetak tahun 1969).[89]
23. 'Abd Ghafur Rawan Farhadi menerjemahkan dan memberikan penjelasan terhadap *Manāzil al-Sā'irīn* dalam bahasa Persia. 'Abd Ghafur Rawan Farhadi menggabungkan terjemahan *Manāzil al-Sā'irīn* dengan beberapa kitab Syekh al-Anshari dalam bentuk perbandingan, di antaranya *Shad Maydān, Munājāt, Tafsīr Kasyf al-Asrār* dan *'Ilal al-Maqāmāt*. Buku tersebut dicetak pada tahun 1383 S (tahun Persia).[90]

24. Dr.'Ali Syirwani menulis *Syarh Manāzil al-Sā'irīn* dalam bahasa Persia yang disesuaikan dengan *Syarḥ 'Abd al-Razzāq Kāsyani*, dicetak tahun 1379 S.[91]
25. Mohsen Bina menerjemahkan *Manāzil al-Sā'irīn* dari bahasa Arab ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Manāzil os sāirin*. Buku ini dicetak tahun 2000 M.[92]

Pandangan Beberapa Ulama tentang *Manāzil Al-Sā'irīn*

Dalam bagian ini akan dijelaskan beberapa pandangan sufi dan filosof mengenai kitab *Manāzil al-Sā'irīn*. Ibn 'Arabi (1165-1240 M), sufi terkemuka dari Andalusia, dalam kitabnya, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid 2, pada bab167 tentang *Kīmiyā al-Sa'ādah*, mengemukakan,

> Al-Harawi memiliki satu kitab yang berjudul *Manāzil al-Sā'irīn* yang mencakup 100 maqam. Setiap maqam mencakup 10 maqam, yang merupakan *manāzil* (bentuk plural dari *manzil* atau tingkatan, penulis). Adapun kami juga telah menyebutkan *manāzil* (tingkatan-tingkatan) dalam kitab kami *Manāhij al-'Irtiqā'* yang mencakup 300 maqam. Setiap maqam mencakup dari 10 *manzil* atau tingkatan. Dalam kitab tersebut terdapat 3000 manzil yang harus dilalui antara satu *manzil* dengan *manzil* yang lain...[93]

Haydar Amuli (1319-1385 M), salah seorang ulama pensyarah *Fushūsh al-Ḥikam Ibn 'Arabi* yang berjudul *Nash al-Nushūsh fi Syarḥ al-Fushūsh*, juga menjelaskan pandangannya tentang *Manāzil al-Sā'irīn* karya Syekh al-Anshari,

> Syekh al-Kāmil al-Muḥaqqiq al-Wāshil, Abu Ismail 'Abd Allah ibn Isma'il al-Anshari al-Harawi, telah menyebutkan pasal tersendiri tentang tauhid dalam kitabnya yang berjudul *Manāzil al-Sā'irīn*. Belum ada dari ulama-ulama sebelumnya dan setelahnya yang men-

> jelaskan tauhid secara cermat dan indah... Meskipun demikian kalimatnya masih tertutup hingga perlu dijelaskan. Kami akan menyebutkannya dengan penjelasannya dan penjelasan para pensyarah kitab tersebut, yang jumlah sangat banyak, tetapi pensyarah yang paling alim dan mulia adalah junjungan yang paling mulia, kutub para ahli tauhid dan pemimpin ahli makrifat, 'Abd al-Razzaq al-Kasyani. Hal ini karena kitab syarhnya yang terbaik di antara para pensyarah...[94]

Shadr al-Din Syirazi yang dikenal dengan Mulla Sadra dalam kitab *al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* pada jilid 2 mengutip pandangan Syekh al-Anshari tentang tauhid, "Syekh 'Abd Allah al-Anshari dalam kitab *Manāzil al-Sā'irīn* mengisyaratkan tentang tauhid orang khusus. Adapun tauhid yang ketiga yaitu tauhid yang Allah khususkan buat dirinya..."[95]

Murtadha Muthahhari, filosof Iran, dalam bukunya *Kulliyyāt Ulume Islāmī*, bagian *Irfān*, menjelaskan pandangannya terhadap Syekh al-Anshari, "Khwajah 'Abd Allah adalah salah seorang arif yang terkenal dan ahli ibadah... Khwajah memiliki banyak karya. Salah satu kitab yang paling terkenal dan dijadikan sebagai kitab pelajaran suluk, yaitu *Manāzil al-Sā'irīn*. Banyak kitab yang telah ditulis oleh ulama untuk menjelaskan matan kitab ini."[96]

Ilahi 'Aqibat Mahmudgardhan dalam kata pengantarnya dalam kitab *Shad Maydān* karya Syekh al-Anshari mengemukan bahwa kitab *Manāzil al-Sā'irīn* merupakan kitab pelajaran suluk yang sangat terkenal. Beberapa *hawzah* (pesantren) di Iran menjadikan buku ini sebagai buku daras untuk pelajaran *irfān 'amalī* (irfan atau tasawuf praktis). Imam Khomeni mempelajari kitab ini dari gurunya Ayatullah Syah Abadi.[97]

Abdul Mujib, penulis buku *Kepribadian dalam Psikologi Islam*, menyebutkan sepuluh bagian dari kitab *Manāzil al-Sā'irīn* dengan

menjadikannya sebagai bentuk kepribadian *muhsin*. Mujib menjelaskan bahwa tiap kepribadian itu merupakan sistem yang komponen-komponennya saling kait mengait.[98]

Penutup

Dibandingkan dengan beberapa kitab suluk, kitab *Manāzil al-Sā'irīn* memang memiliki perbedaan dalam menjelaskan urutan maqam-maqam spiritual. Hal ini dimungkinkan karena perbedaan kesiapan murid atau salik itu sendiri, sehingga syekh atau mursyidnya menyusun buku tersebut sesuai dengan kesiapan muridnya. Dua kitab suluk (*Manāzil al-Sā'irīn* dan *Shad Maydān*) yang ditulis oleh Syekh al-Anshari juga memiliki perbedaan urutan maqam. Mahmud Ghardan dalam kata pengantarnya terhadap kitab *Shad Maydān*, menjelaskan bahwa kitab *Shad Maydān* disusun untuk para salik pemula, sementara kitab *Manāzil* ditulis untuk para salik tingkat akhir.[99]

Kitab *Manāzil al-Sā'irīn* yang ditulis oleh al-Anshari, seorang ulama pengikut mazhab Hanbali, merupakan *magnum opus* yang diberikan banyak *syarḥ* (penjelasan) oleh banyak ulama dari mazhab apapun, baik mazhab Hanbali, mazhab Syafi'i, mazhab Hanafi, dan mazhab Ja'fari (Syiah). Dari masa ke masa, para ulama syiah di Iran banyak memberi *syarḥ* (penjelasan) terhadap kitab *Manāzil* dan mengajarkannya secara sorogan di beberapa tempat dalam bentuk *halaqah*. Imam Khomeni, pendiri Republik Islam Iran, juga mempelajari kitab ini. Sudah jelas, peranan nilai-nilai suluk atau maqam spiritual memberikan arti perting bagi pemahaman yang mendalam terhadap ajaran universal. Ajaran yang menggiring salik memahami dirinya dan tujuan hidupnya.

Selain itu, ada beberapa pensyarah kitab *Manāzil al-Sā'irīn* yang juga merupakan pensyarah kitab *Fushūsh al-Ḥikam* Ibn 'Arabi.

Kitab *Fushūsh al-Hikam* sebagai kitab daras untuk menjelaskan tentang realitas alam sebagai manifestasi Ilahi, yang disebut dengan *irfān nazharī* atau tasawuf teoritis, sementara kitab *Manāzil al-Sā'irīn* merupakan kitab daras untuk menjelaskan tahapan maqam spiritual yang dilalui oleh para salik, yang disebut dengan *irfān 'amalī* atau tasawuf praktis, sebagaimana dalam pengajaran filsafat India, filsafat *Samkhya* dan filsafat *Yoga* dikaji secara berpasangan. Filsafat *Samkhya* menjelaskan konsep teoritis terhadap tingkatan realitas, sementara filsafat *Yoga* menjelaskan konsep praktis tahapan perjalanan menuju transendensi diri. Inti semuanya, dirangkum secara berpasangan dengan kalimat *innā lillāhi wa innā ilayhi raji'ūn*, artinya sesungguhnya kami milik Tuhan (dari Tuhan) dan kepada-Nya kami kembali (QS 2: 156).

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 A.G. Ravan Farhadi menulis artikel tentang *Shad Maydān* dalam bahasa Inggris dengan kata *The Hundred Grounds*. Lihat A.G. Ravan Farhadi. *The Hundred Grounds of 'Abdullāh Ansari of Herat (d. 448/1056)*. Dalam *The Heritage of Sufism*, Edited by Leonard Lewisohn (Oxford, England: Oneworld Publications, 1999), vol. 1, hlm. 381-400. Artikel ini telah diterjemahkan oleh Gafna Raizha Wahyudi ke bahasa Indonesia dalam buku *Warisan Sufi, Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 449-470.

2 Penulis menerjemahkan kata *Maydān* dengan kata "maqam" merujuk pada kitab *Farhangh Ishthilāḥāt wa Ta'bīrāt 'Irfānī* (Kamus Terminologi dan Ibarat Irfani) yang menjelaskan bahwa *Maydān* adalah maqam penyaksian yang dicintai. Lihat Ja'far Sajjadi. *Farhangh Ishthilāḥāt wa Ta'bīrāt 'Irfānī* (Tehran, Iran: Kitābkhānch Zhuhūrī, 1375 S), hlm. 753.

3 Dalam kitab *Shad Maydān* pada bagian muqaddimahnya, al-Anshari menyebutkan bahwa penyusunan kitab ini dimulai awal Muharram tahun 448 H. Lihat Abdullah ibn Muhammad Anshari. *Shad Maydān*. (Tehran, Iran: Sabokbaran, 1387 S), hlm. 7.

4 Matius Ali, *Filsafat India. Sebuah Pengantar Hinduisme & Buddhisme* (Jakarta: Sanggar Luxor, 2010), hlm.42-88 .

5 Rachmat Taufiq Hidayat, dkk, *Almanak Alam Islami. Sumber Rujukan Keluarga Muslim Milenium Baru*. (Jakarta : PT Dunia Pustaka Jaya, 2000), hlm. 279.

6 Ibn Katsir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1986), vol. 11, hlm. 326-339 dan vol. 12, hlm. 6-66.

7 Ibn Katsir, *Al-Bidāyah*, vol. 11, hlm. 318-321 dan vol. 12, hlm. 103.

8 Dinisbahkan pada kota Herat

9 'Abd al-Rahman ibn Syihab al-Din Ahmad Baghdadi, *Kitāb al-Dzayl 'alā Thabaqāt al-Ḥanābilah li ibn Rajab*. (Mathba'ah al-Sunnah al-Muḥammadiyyah, 1952), vol.1 hlm. 50.

10 Said Yusufniya, *Ghuzīdch Āṭsāre Pīr Herāt, Khājch 'Abdullāh 'Anshārī (Muqaddimah)*, (Tehran, Iran: Muassasah Intisyārāt Qadiyānī, 1375 S), hlm. 15.

11 Ridha Baqiriyan Muwahhid, "Zindiki wa Indīsheh Khwajah 'Abdullāh 'Anshāri" dalam kitab *Risālah Shad Maydān* karya, (Qom, Iran: Intisyārāt Ḥudhūr, 1385 S), hlm.11.

12 'Abd al-Rahman Jami, *Nafaḥāt al-'Uns min Ḥadhrāt al-Quds*. (Tehran, Iran: Muassasah 'Ithilā'āt, 1372 S), hlm. 336.

13 'Abd Allah ibn Muhammad ibn 'Utsman al-Anshari, "Muqaddimah" dalam kitab *Dzamm al-Kalām wa Ahlihi-'Abdullāh al-Anshāri*, (Maktabah al-Ghurabā' al-Atsiriyyah), vol. I hlm. 28. Abu Ayyub al-'Anshari adalah seorang sahabat yang rumahnya ditempati oleh Rasulullah saat berhijrah ke Medinah.

14 Al-Anshari, "Muqaddimah", vol I. hlm. 47-49.

15 Mahmudghardan Ilahi 'Aqibat, "Muqaddimah" dalam kitab *Shad Maydān* karya 'Abd Allah al-Anshari. (Qom, Iran: Kitābsaray Isyrāq, 1424 H), hlm. 2. Al-Anshari mengatakan, "Ayahku telah mengirimku ke sekolah saat aku berumur. empat tahun. Pada saat aku berumur sembilan tahun, aku sudah bisa membaca syair dengan baik." Pada umur 14 tahun, al-Anshari telah belajar sastra Arab, logika, fiqih, tafsir, hadis, dan filsafat. Dalam pengakuannya bahwa dia menghafal 6000 bait syair Arab.

16 'Abd al-Rahman Jami, *Nafaḥāt al-'Uns*, hlm. 337.

17 Al-Anshari, "Muqaddimah", vol. I hlm. 56.

18 Baghdadi mengutip ucapan Ibn al-Sam'ani dari ucapan Sha'id ibn Sayyar al-Hafizh yang mendengar bahwa Syekh al-Anshari mengatakan, "Mazhab Ahmad, Ahmad mazhab." Bahkan, al-Anshari pernah membacakan syair dalam majlisnya, "Saya seorang pengikut Hambali selama saya hidup..." Lihat Ahmad Baghdadi, *Kitāb al-Dzayl* vol. I, hlm. 52.

19 Al-Anshari, "Muqaddimah", vol. I hlm. 39.

20 Baghdadi mengutip ucapan Ibn Thahir al-Hafizh yang mendengar ucapan syekhnya, al-Anshari, mengatakan, "Jika aku mengajarkan tafsir, pada dasarnya aku menjelaskannya dari seratus tujuh tafsir." Ibn Thahir menjelaskan bahwa al-Anshari menghafal 12.000 hadis, dan dia tidak menyebutkan satu hadis pun kecuali sanadnya disandarkan pada dirinya. Lihat Ahmad Baghdadi, *Kitāb al-Dzayl*, vol. I, h 58.

21 Ridha Baqiriyan Muwahhid, hlm. 12-24. Lihat juga Ahmad Baghdadi, *Kitāb al-Dzayl*, vol. I. hlm. 67.

22 Al-Anshari, "Muqaddimah", vol.I. hlm. 30. Akhlak Syekh al-Anshari itu adalah pemaaf terhadap orang yang menzaliminya. Suatu ketika dia berkata, "Siapapun yang belum ikut dalam majelisku tetapi dia menfitnahku maka aku memaafkan dirinya."

23 Ahmad Baghdadi, *Kitāb al-Dzayl*, vol. I. hlm. 52.

24 Al-Anshari, "Muqaddimah", vol.I. hlm. 117-118.

25 Khayr al-Din Zirikyali, *Al-'Alām Qāmūs Tarājim li 'Asyhur al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arabī wal al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqī*. (Beirut, Lebanon : Dār al-'Ilm wa al-Malāyīn, 1986), vol. 4. hlm. 118. Lihat juga al-Anshari, "Muqaddimah", vol. I, hlm. 120-125.

26 Ahmad Baghdadi, *Kitāb al-Dzayl*, vol. 1, hlm. 52.

27 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Maktabah Mushthafa al-Bābī al-Halabī wa Awlāduh, 1966 M), hlm. 4.

28 Kamal al-Din 'Abd al-Razzaq al-Kasyani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, (Qom, Iran: Intisyārāt Bīdar, 1413 H), hlm. 17.

29 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 4.

30 Muhsin Bidar Far, "Muqaddimah" dalam kitab *Syarh Manāzil Sā'irīn*, (Qom, Iran: Mansyūrāt Bīdar, 1427 H), hlm. 7.

31 Al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, (Qom, Iran: Muassasah Intisyārāt Hudhūr, 1427 H), hlm. 28-29.

32 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 4 dan lihat juga 'Ali Syirwani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn Khājeh 'Abdullāh Anshārī bar Asāse Syarḥ 'Abd al-Razzāq Kāsyānī*, (Tehran, Iran: Intisyārāt al-Zahrā, 1379 S), hlm. 28.

33 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 4.

34 Didasarkan atas hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah: Rasulullah bersabda, "Berjalanlah, *al-mufridūn* telah mendahului?" Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, siapakah itu *al-mufridūn*?" Dijawab, "Orang-orang yang bergoncang hatinya mengingat Allah *'azza wa jalla*. Zikir itu telah meringankan beban mereka hingga pada hari kiamat mereka datang dalam keadaan ringan." Lihat al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, hlm. 5.

35 Didasarkan atas hadis yang diriwayatkan oleh al-Junaid, dari al-Sari, dari Ma'ruf al-Karkhi, dari Ja'far ibn Muhammad, dari ayahnya, dari kakeknya, dari 'Ali: Rasulullah bersabda, "Mencari kebenaran itu adalah keterasingan (dalam perjalanan)." Lihat al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 5.

36 Didasarkan atas hadis yang diriwayatkan oleh 'Umar ibn al-Khaththab tentang pertemuan Jibril dan Rasulullah ketika ditanya, "Apakah itu *al-Iḥsān*? Dijawab, "Kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya. Jika kamu tidak melihat-Nya maka sungguh Dia melihatmu." Lihat al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 5.

37 Al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, hlm. 27-28.

38 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 6. Lihat juga al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, hlm. 41.

39 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 6. Lihat juga al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, hlm. 41.

40 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, h 6. Lihat juga 'Afif al-Din Sulayman ibn 'Ali al-Tilmisani. *Manāzil al-Sā'irīn 'ilā al-Ḥaqq al-Mubīn li Abī Ismā'īl al-Harawī*. (Qom, Iran: Intisyārāt Bīdhār, 1413 H), hlm. 54-55.

41 Al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, hlm. 41-42.

42 Al-Anshari al-Harawi, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 28. Lihat juga 'Ali al-Tilmisani, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 326.

43 Yang dimaksud dengan "bab-bab dari segala hakikat" adalah semua bab yang tercakup dalam kitab *Manāzil al-Sā'irīn*. Semua bab itu dihimpun oleh makna *iḥsān* (berbuat baik) karena bab-bab itu merupakan ibadah dan muamalah yang didasarkan atas penyaksian. Lihat al-Kasyani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 321.

44 Yang dimaksud dengan *aḥwāl* pada bab tersebut adalah keadaan yang merupakan buah atau hasil dari amal perbuatan hingga dalam hal ini, usaha atau kesungguhan memiliki peranan. Berbeda dengan *aḥwāl* yang merupakan pemberian murni di mana usaha atau kesungguhan tidak memiliki peranan. Lihat al-Kasyani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 323.

45 Artinya memandang bahwa keadaan yang didapatkannya itu datang dari Allah, kemudian dia menjaganya dari pandangan orang lain supaya dia tulus melakukannya hanya untuk meraih ridha-Nya dan taat melakukan hukum-hukum-Nya sebagai rasa syukur kepada Allah. Lihat al-Kasyani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 323-324.

46 Artinya mensucikannya dari kebanggaan pada diri sendiri serta upaya meraih kedudukan dan kemuliaan di sisi manusia. Lihat al-Kasyani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 324.

47 Al-Anshari al-Harawi, *Shad Maydān*, hlm. 47.

48 Tauhid orang awam ini adalah tauhid yang didasarkan atas taklid karena mereka tidak mampu membuktikan tauhid mereka dengan dalil jika mereka didebat dengan berbagai macam syubhat dan keraguan.

49 'Ali al-Tilmisani, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 604.

50 Al-Kasyani menjelaskan maqam ini bahwa tidak ada kebergantungan terhadap sebab sebagaimana yang diketahui oleh orang-orang. Sebab-sebab tersebut tidak memberikan pengaruh sama sekali, karena hanya Allah yang memberikan pengaruh terhadap semua ini. Kemudian, naik menuju maqam *mukāsyafah* (penyingkapan) dan berlepas diri dari perdebatan akal. Dalam hal ini, tidak perlu lagi dengan pembuktian dalil-dalil karena sudah sampai pada maqam penyingkapan. Bagi mereka sampai pada maqam ini, tidak lagi menyaksikan bahwa dia bisa selamat dari siksaan dan hukuman karena perantara amal saleh atau kebaikan yang

dilakukannya. Itu semua karena-Nya. Lihat al-Qasani, *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 612-613.

51 Menurut al-Tilmisani, tauhid ketiga merupakan akhir dari *safar* pertama, oleh karena itu ibarat, isyarat, dan tak saupun dari hukum-hukum dari makhluk bisa menjelaskannya. Pada maqam ini, hamba melebur sekaligus. Allah tidak menerima penyifatan dari makhluk-Nya. Lihat 'Ali al-Tilmisani, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 611.

52 'Ali al-Tilmisani, *Manāzil al-Sā'irīn*, hlm. 611.

53 Dalam kitab *Risālah Shad Maydān* editor Ridha Baqiriyan Muwahhid, maqam *tsiqah* menempatkan pada maqam ke-59, *itsār* (ke-60), *tafwīd* (ke-61), *futūḥ* (ke-62), *jam'* (ke-63), *inqithā'* (ke-64), *shidq* (ke-65), *shafā* (ke-66), dan *hayā* (ke-67).

54 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far dalam *Syarh Manāzil al- Sā'irīn*, (edisi tahqiq: Muḥsin Bidar Far), (Qom, Iran: Mansyūrāt Bīdar, 1427 H), hlm. 9. Bidar mengutip risalah *Ādāb al-'Ibādāt* dari majalah *al-Ma'ārif* tahun keempat nomor 1, dicetak di Tehran tahun 1366.

55 Lihat Muqaddimah *'Ali Syirwani* dalam terjemahan *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn Khājch 'Abdullāh Anshārī bar Asāse Syarḥ 'Abd al-Razzāq Kāsyānī*, (Tehran, Iran: Intisyārāt al-Zahrā, 1387 S), hlm. 28.

56 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 9-10.

57 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 8.

58 Abu Nashr 'Abd Allah ibn 'Ali al- Siraj al-Thusi, *Al-Luma' fī Tārīkh al-Tashawwuf al-Islāmī* (edisi tahqiq 'Imad Zaki al-Barudi), (Kairo, Mesir: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah), hlm. 45-75.

59 Mulai dari pasal 23 hingga pasal 32 dijelaskan tentang beberapa maqam yang dibahas dalam kitab *Manāzil Sā'irīn*. Lihat Abu Thalib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb wa Washf Tharīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd (volume 1 dan 2)*, Kairo, Mesir: al-Maktabah al-Tawfāqiyyah, jilid 1 hlm. 178-600 dan jilid 2 hlm. 3-177.

60 Pembahasan tentang maqam-maqam tidak beraturan, tetapi bisa dilihat mulai dari bab ke-27. Lihat Abu Bakr Muhammad al-Kalabadzi, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* (edisi tahqiq Dr. Abd al-Halim Mahmud), Kairo, Mesir: Maktabah al-Tsaqāfah al-Dīniyyah, 2004, hlm. 79-161.

61 Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyayri, *Al-Risālah al-Qusyayriyyah*, (edisi tahqiq oleh 'Abd al-Halim Mahmud), (Beirut, Lebanon: Dār al-Khayr, 2003), hlm. 177-517.

62 Anshari al-Harawi, *Thabaqāt al-Shūfiyyah* (edisi tashih Mahmud Surur Mawlai), (Tehran, Iran: Intisyārāt Tūs, 1362), hlm. 624.

63 Al-Anshari al-Harawi, *Thabaqāt al-Shūfiyyah*, hlm. 624.

64 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 14.

65 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 14-15.

66 Lihat Sadid al-Din Abu Muhammad 'Abd al-Mu'thi ibn Abi al-Tsana' Mahmud ibn 'Abd al-Mu'thi al-Lakhmi al-Iskandari, *Syarh Manāzil al-Sā'irīn li al-Harawi*, (edisi tahqiq Serge de Laugier de Beaurecueil), (Kairo, Mesir: Mathba'ah al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī li al-ātsār al-Syarqiyyah, 1954), hlm. 2.

67 'Abd al-Hafizh Manshur dalam muqaddimah terhadap kitab *Manāzil al-Sā'irīn ilā al-Haqq al-Mubīn* karya 'Afif al-Din Sulaiman ibn 'Ali ibn 'Abd Allah al-Tilmisani, (Qom, Iran. Intisyārāt Bīdār, 1413 H), hlm. 29-40.

68 Abu al-Falah 'Abd al-Hayy ibn al-'Imad al-Hanbali, *Syadzarāt al-Dzahab fī Akhbār man Dzahaba*, (Beirut, Lebanon: Dār al-Masīrah), vol. 4, hlm. 24.

69 'Abd Allah ibn As'ad ibn 'Ali ibn Sulayman al-Yafi'i al-Yamani al-Makki, *Mir'āh al-Jinān wa 'Ibrah al-Yaqzhān fī Ma'rifah mā Yu'tabaru min Hawādis al-Zamān*, (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), vol. 4, hlm. 188

70 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 61.

71 Isma'il Basya al-Baghdadi, *Hadiyyah al-'Ārifīn Asmā' al-Mu'allifīn wa Ātsār al-Mushannifīn*, (Beirut, Lebanon : Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī), vol. 1, hlm. 90.

72 http://library.kuniv.edu.kw/manuscript/Scriptsview.asp?ID=24744.

73 Shalah al-Din Khalil ibn Ibek al-Shafadi, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, (edisi tahqiq, Ahmad al-Aranawuth dan Turki Mushthafa), (Beirut, Lebanon: Dār 'Ihyā al-Turāts al-'Arabī), vol. 6, hlm. 140.

74 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 47-59.

75 'Abd al-Hayy ibn al-'Akri al-Hambali al-Dimasyqi, *Syadzarāt al-Dzahab fī Akhbār man Dzahaba* (edisi tahqiq 'Abd al-Qadir al-Arnawuth dan Mahmud al-Arnawuth), (Beirut-Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 1992), vol. 8, hlm. 242.

76 Lihat Isma'il Basya al-Baghdadi, vol. 2 hlm. 153.

77 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 62.

78 Lihat Syams al-Din Muhammad ibn Abu Bakr ibn Ayyub Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn (3 volume-* edisi tahqiq Ridhwan Jami' Ridhwan), Kairo, Mesir: Muassasah al-Mukhtār.

79 Lihat kata pengantar 'Abd Ghafur Rawan Farhadi, *Manāzil al-Sā'rīn, 'Ilal al-Maqāmāt, wa Shad Maydān.* (Tehran, Iran: Intisyārāt Mawlā, 11431 S), hlm. 19.

80 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 62. Lihat juga Sha'in al-Din 'Ali ibn Muhammad al-Turkah, *Fushūsh al-Hikam Syarh Shā'in al-Dīn 'Alī ibn Muhammad al-Turkah (2 volume),* (Qom, Iran: Intisyārāt Bīdar, 1420 H).

81 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 62-63.

82 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 63.

83 Lihat kata pengantar 'Abd Ghafur Rawan Farhadi, hlm. 19.

84 Lihat kata pengantar 'Abd Ghafur Rawan Farhadi, hlm. 19.

85 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 63.

86 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 63.

87 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 63.

88 Lihat Muqaddimah yang ditulis oleh Muhsin Bidar Far, hlm. 63.

89 Lihat kata pengantar 'Abd Ghafur Rawan Farhadi, hlm. 19.

90 Lihat 'Abd Ghafur Rawan Farhadi, *Manāzil al-Sā'rīn, 'Ilal al-Maqāmāt, wa Shad Maydān.* Tehran, Iran: Intisyārāt Mawlā, 1383 S (cet. pertama), 1387 S (cet. kedua), dan 1389 S (cet. ketiga).

91 Lihat 'Ali Syirwani, *Syarh Manāzil al-Sā'irīn Khājch 'Abdullāh Anshārī bar Asāsc Syarh 'Abd al-Razzaq Kasyani,* (Tehran, Iran: Intisyārāt al-Zahrā. 1379 S).

92 Lihat Khwaja Abdullah Anshari, *Manāzil al sāirin* (penerjemah bahasa Inggris, Mohsen Bina) Tehran, (Iran: The Institution of Bina, 2000).

93 Ibn Arabi, *Al-Futūhāt al-Makkiyah* (versi 4 jilid), (Beirut, Lebanon : Dār Shādir), vol. 2, hlm. 280.

94 Haydar Amuli, *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār* (edisi tashih Henry Corbin dan Osman Yahia), (Iran: Syirkat Intisyārāt 'Ilmī wa Farhanghi dan Anjuman īrānsyināsi Faransah, 1347 S) hlm. 326.

95 Shad al-Din Syirazi, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* (Qom, Iran: Intisyārāt Mushthafawī, 1378 H), hlm. 338.

96 Murtadha Muthhari, *Kulliyyāte 'Ulūme Islāmī, 'Irfān, 'Irfān, Hikmate 'Amalī,* (Qom, Iran: Intisyārāt Shadrā, 1426 H), vol. 2, hlm. 112.

97 Ilahi 'Aqibat Mahmudghardan, hlm. 5.

98 Lihat Abdul Mujib, hlm. 179-181.

99 Lihat Mahmudghardan Ilahi 'Aqibat, hlm. 5.

Tasawuf Al-Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn*

Abdul Moqsith Ghazali

Pengantar

Nama Imam al-Ghazali (Abu Hamid al-Ghazali) sangat populer di lingkungan umat Islam. Rasanya amat jarang pelajar Islam yang tak mengenal tokoh ini. Sejumlah kitab buah tangan al-Ghazali menjadi obyek kajian di berbagai lembaga pendidikan Islam, mulai dari pesantren hingga perguruan tinggi Islam, baik di dalam maupun di luar negeri. Hampir semua pondok pesantren di Indonesia terutama di Jawa dan Madura mengajarkan kitab-kitab tasawuf karya al-Ghazali seperti *Bidāyah al-Hidāyah*, *Minhāj al-Ābidīn*, hingga kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Ketika saya belajar di pesantren, kitab *Bidāyah al-Hidāyah*, *Minhāj al-Ābidīn*, dan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* banyak menghiasi rak buku para santri. Jika kitab *Bidāyah al-Hidāyah* mendapatkan kedudukan khusus di kalangan santri yunior (*mubtadi'*), kitab *Minhāj al-Ābidīn* menjadi bahan kajian santri setengah senior (*mutawassith*), maka kitab *Ihyā' Ulūm al-Dīn* mendapatkan perhatian pokok di kalangan santri senior (*muntahi*) dan para ustaz bahkan kiai-pengasuh pondok pesantren.[1]

Para pendidik Islam dan pemangku pondok pesantren berpendirian bahwa tiga kitab[2] itu adalah rujukan pokok untuk membentuk moral umat Islam. Di dalam kitab itu, misalnya, dijelaskan tata cara hidup *zuhd* (asketik), *wara'* (menjauhkan diri dari hal-hal yang diduga tak dikehendaki Allah), *tawbah*, *ridlā*(mencari kerelaan Allah), dan sebagainya. Itu sebabnya, seluruh pondok pesantren salaf di Jawa seperti berlomba untuk mengajarkan tiga kitab tasawuf itu pada para santri. Al-Ghazali sendiri menegaskan bahwa ilmu tasawuf adalah ilmu yang paling tinggi. Melalui tasawuf, demikian al-Ghazali, seorang Muslim akan mendapatkan bimbingan untuk menangkap Kebenaran melalui pintu *mukāsyafah* atau pengalaman teofanik. Dengan tasawuf, seorang Muslim akan berjumpa dan melihat Allah (*ma'rifatuh-musyāhadah*). Sebaliknya, orang Islam yang tak belajar ilmu tasawuf dikhawatirkan, menurut al-Ghazali, jika kelak ia meninggal dunia, maka ia akan meninggal dunia dengan ujung hayat yang buruk (*su'u al-khātimah*).

Sebagaimana umumnya para sufi lain, Imam al-Ghazali meletakkan tasawuf tetap dalam koridor syariat. Baginya, tasawuf tak boleh dipisahkan dari syariat. Namun, syariat yang dijalankan al-Ghazali bukan syariat yang bersifat legal formal semata, melainkan syariat yang basah dengan spirit moral dan etika. Syariat adalah wadahnya, sedangkan tasawuf adalah isinya. Dalam konteks itu, Imam al-Ghazali melakukan interpretasi esoterik terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Inilah salah satu jasa intelektual al-Ghazali yang dicatat sejumlah akademikus Muslim kontemporer. Al-Ghazali adalah tokoh Islam yang bisa memadukan antara fikih yang bergerak di wilayah eksoterik dan tasawuf yang berjuang di domain esoterik. Dengan kehadiran al-Ghazali, polemik panjang antara ahli fikih dan ahli tasawuf saat itu bisa diminimalkan kalau tak bisa diakhiri sama sekali. Bahkan, tak hanya durasi ketegangan antara fukaha dan ulama sufi yang bisa dikurangi, melainkan

juga volume penyerangan dan penghukuman mati terhadap para sufi—sekurangnya pada zaman Imam al-Ghazali—bisa terus ditekan.[3]

Itu sebabnya, karya-karya al-Ghazali mendapat elaborasi dan komentar dari para ulama setelahnya. Di antaranya yang paling monumental adalah karya Murtadha al-Zabidi[4] berjudul *Ittihāf al-Sādah al-Muttaqīn bi Syarh Asrār Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sebagai kitab syarah terhadap kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Al-Ghazali. Para ulama Nusantara tak ketinggalan ikut menerjemahkan dan memberikan syarah terhadap karya etika spiritual Imam al-Ghazali. Di antaranya, Abdusshamad al-Palimbani[5] (yang hidup dan aktif berkarya pada abad ke 18) misalnya menulis kitab *Hidāyat al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn* sebagai karya terjemahan berbahasa Melayu dari kitab *Bidāyat al-Hidāyah* karya Imam al-Ghazali, dan kitab *Sair al-Sālikin ilā Ibādah Rabb al-Ālamīn*[6] yang juga merupakan terjemahan berbahasa Melayu[7] dari kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Bahkan, al-Palimbani menulis buku khusus yang menjelaskan kelebihan dan keistimewaan kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang berjudul *Fadlā'il al-Ihyā' li al-Ghazāli*. Di samping al-Palimbani, Kiai Ihsan ibn Muhammad Dahlan dari Jampes Kediri membuat kitab berbahasa Arab berjudul *Sirāj al-Thālibīn*[8] (dua jilid) sebagai syarah terhadap kitab *Minhāj al-Ābidin*.[9] Namun, di antara buku-buku syarah terhadap *Bidāyat al-Hidāyah* karya al-Ghazali yang paling populer di pesantren adalah *Maraqi al-'Ubūdiyyah* karya Syaikh Nawawi Banten.

Karya-karya Imam al-Ghazali menyebar di seluruh dunia Islam, terutama Islam Sunni.[10] Tak hanya di kawasan Timur Tengah seperti di Mesir, Maroko, melainkan juga di Asia tenggara. Secara agak berlebihan, ada yang berkata bahwa di kalangan Islam, Imam al-Ghazali adalah orang kedua setelah Rasulullah yang ajaran-ajarannya berpengaruh cukup luas. Fazlur Rahman berkata bahwa pengaruh Imam al-Ghazali tak terkirakan. Baginya, Imam

al-Ghazali tak hanya membangun kembali Islam ortodoks dengan menjadikan tasawuf sebagai bagian integralnya, melainkan juga ia merupakan pembaharu besar tasawuf yang berhasil membersihkannya dari anasir yang tak Islami. Melalui pengaruhnya, tasawuf mendapatkan pengakuan melalui konsensus umat Islam.[11]

Bahkan, ada yang berkata bahwa popularitas Imam al-Ghazali tak hanya berlangsung dalam umat Islam melainkan juga hingga non-Muslim. Noktah-noktah pemikiran Imam al-Ghazali, misalnya, menjelma dalam karya-karya filosof Yahudi bernama Musa ibn Maymun (Moses the Maimonedes). Menarik, Maimonedes menulis buku dalam bahasa Arab dengan judul yang sama dengan buku karya Imam al-Ghazali, yaitu *al-Munqidz min al-Dhalāl*. Tak hanya dalam Yahudi, pemikiran Imam al-Ghazali merembes pada para pemikir Kristen abad pertengahan seperti Bonaventura. Bahkan, mistisisme Imam al-Ghazali ikut mempengaruhi mistisisme Kristen Katolik Ordo Fransiscan, sebuah ordo yang karena menyerap ilmu-ilmu Keislaman memiliki orientasi yang lebih ilmiah dibanding ordo-ordo lain seperti terungkap dalam novel Umberto Eco yang berjudul *The Name of the Rose*.[12]

Namun, di antara berpuluh bahkan ratusan karya Imam al-Ghazali tampaknya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang memiliki pengaruh cukup kuat di dunia Islam. Kitab ini seperti ensiklopedi yang merangkum isu-isu pokok di dalam ilmu tasawuf yang diramu dengan syariat dan fikih Islam. *Ihyā'* terdiri dari empat jilid dengan empat pokok bahasan, yaitu tentang ibadat (*rub'u al-ibādah*) seperti salat, zakat, puasa, haji, dan lain-lain; tentang adat-muamalah (*rub'u al-'ādah*) membahas soal nikah, mencari nafkah, etika persahabatan, dan lain-lain; tentang hal-hal yang membawa petaka bagi manusia (*rub'u al-muhlikah*) seperti bahaya lisan, bahaya iri-dengki, cinta dunia-kedudukan; tentang hal-hal yang menyelamatkan manusia (*rub'u al-munjiyah*) seperti taubat, sabar, syukur, tauhid, tawakkal, mahab-

bah, ridha, dan sebagainya. Masing-masing dirinci dalam sepuluh kitab dengan puluhan bab dan *bayān* untuk setiap kitabnya.

Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, menurut Badawi Thabanah, Imam al-Ghazali membahas tentang ilmu fikih, psikologi, filsafat, sosiologi, dan tasawuf. Namun, ia memiliki cara, teknik dan perspektif tersendiri dalam membahas ilmu-ilmu tersebut. Ilmu fikih, misalnya. Jika mayoritas ahli fikih membahas salat dari aspek legal-formalnya (syarat-rukunnya), maka Imam al-Ghazali melihatnya dari sudut spiritualnya (*asrār al-shalāh*). Demikian komplitnya pembahasan Imam al-Ghazali dalam kitab ini hingga Ibn al-Najjar berkata bahwa apa yang ditulis Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* merupakan ilham dari Allah atau buah dari *ma'rifah* yang dianugerahkan Allah kepada yang bersangkutan selama menjalani kehidupan sufi (*anna mā hadatsa bihi al-Ghazāli fī Baghdād min kitāb Ihyā' 'Ulūm al-Dīn kāna ilhāman aw kāna tsamratan min tsamarātin al-ma'rifah allati afādhaha Allāh 'alayhi fī marhalah nusūkihi wa tashawwufihi*).[13] Apa yang dikemukakan Ibn al-Najjar ini adalah bukti kekagumannya terhadap karya agung Imam al-Ghazali ini.

Karena luasnya obyek bahasan dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* tersebut, artikel ini hanya akan fokus membahas pokok-pokok ajaran tasawuf Imam al-Ghazali dalam kitab tersebut. Namun, sebelum masuk pada pokok soal tersebut, akan dikemukakan terlebih dahulu biografi sosial-intelektual Imam al-Ghazali termasuk siapa saja guru-guru yang telah mempengaruhinya, terutama dalam ilmu tasawuf, dan bagaimana corak pemikiran tasawufnya. Biografi sosial-intelektual ini penting dikemukakan untuk mengetahui konteks sosial-intelektual dari noktah pemikiran tasawuf Imam al-Ghazali sehingga kita tahu mengapa pada ujung hidupnya ia lebih memilih sebagai seorang sufi.

Biografi Sosial-Intelektual Al-Ghazali

Nama lengkap al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Thaus Ahmad al-Thusy al-Ghazali. Lahir tahun 1058 M/450 H di Ghazalah, desa dekat Thus (sebuah kota kecil di Iran), suatu daerah yang pada masa itu dikenal sebagai salah satu pusat ilmu pengetahuan. Dari kota ini lahir sejumlah penyair dan ulama besar, seperti Firdawsi, Umar Kayam, Abu Yazid al-Busthami dan Husayn ibn Manshur al-Hallaj. Ayahanda al-Ghazali sendiri adalah seorang ulama. Namun, sayang ayahandanya terlalu cepat dipanggil Allah. Al-Ghazali ditinggal sang Ayah ketika ia masih kecil. Sebelum wafat, sang Ayah telah menitipkan al-Ghazali kepada salah seorang temannya yang dikenal sebagai sufi hingga al-Ghazali berumur 15 tahun. Usai belajar pada teman sang Ayah itu, al-Ghazali belajar ilmu fikih pada Abu Hamid Ahmad ibn Muhammad al-Radzkani. Tahun 465 H., al-Ghazali berangkat ke Jurjan Mazandaran untuk belajar kepada Imam Abi Nashr al-Isma'ili. Pada waktu di Jurjan ini, al-Ghazali menulis buku pertama, *al-Ta'līqāt fī Furu' al-Madzhab*.[14]

Tahun 470 H. /1077-8 M., ketika berumur 19 tahun, al-Ghazali berangkat ke Nishabur untuk belajar di al-Nizhamiyah. Di sekolah ini, ia belajar fikih, teologi, logika, filsafat Ibn Sina pada Abu al-Ma'ali al-Juwaini Imam al-Haramain (1085 M). Dalam usia 20 tahun, al-Ghazali telah menulis buku dalam bidang ushul fikih, yaitu *al-Mankhul fiy Ushul al-Fiqh*. Al-Juwaini sangat membanggakan al-Ghazali. Ia kerap menugaskan al-Ghazali untuk memimpin diskusi-diskusi ilmiah. Setelah al-Juwaini meninggal dunia (478 H./1085), al-Ghazali belajar tasawuf pada Abu Ali al-Fadll ibn Muhammad ibn Ali al-Farmadli al-Thusi (w. 1084), salah seorang murid Imam al-Qushairi, penulis kitab *al-Risālah al-Qusyayriyyah*. Dari al-Farmadli, al-Ghazali banyak belajar jalan-jalan sufi hingga al-Farmadli meninggal dunia di Thus pada tahun 477 H./1084 M.

Kedalaman ilmu yang mengantarkan al-Ghazali menempati kedudukan puncak di Universitas Nizhamiyah. Di perguruan tinggi itu al-Ghazali tak hanya mengajar melainkan juga ditunjuk sebagai rektor dalam usia 34 tahun. Selama empat tahun lamanya (1091 M.-1095 M.), al-Ghazali menjabat rektor al-Nidzamiyah di Baghdad. Namun, selama menjadi rektor al-Ghazali merasa ada yang salah dari pemerolehan jabatan dan karir intelektualnya. Ia ingin segera meninggalkan Baghdad dan berhenti sebagai rektor. Pada tahun 488 H./1095 M, al-Ghazali menderita suatu penyakit yang menyebabkan aktivitas mengajarnya terganggu. Ada yang berkata bahwa penyakit itu muncul akibat keraguan al-Ghazali, apakah ia akan tetap melanjutkan karir politiknya sebagai rektor ataukah berhenti sebagai rektor lalu pulang ke kampung halaman. Kebimbangannya ini dituturkan al-Ghazali dalam kitabnya, *al-Munqidz min al-Dhalāl* sebagai berikut:

> Pernah aku merenung dan berfikir untuk meninggalkan Baghdad dengan segala kemewahannya. Tetapi, hatiku ragu. Keinginan kuat di waktu pagi untuk menggapai kebahagiaan akhirat tiba-tiba pupus di sore hari. Kecenderungan duniawi telah menjadi rantai pengikatku. Suara keimanan dalam hati berseru, "Bersiaplah! Umur tinggal sedikit sementara perjalanan masih panjang. Ilmu dan amalmu hanya pamer dan imagi. Jika kamu tak segera mempersiapkan bekal menuju akhirat, maka kapan kamu akan mempersiapakan? Jika kamu tak memutus diri dari pengaruh dan godaan duniawi, maka kapan kamu akan memutus?" Saat itu, maka munculllah kemauan keras untuk lari dan membebaskan diri. Lagi-lagi setan berkata, "Itu hanya perasaan sesaat, tak perlu kamu hiraukan, karena sebentar lagi juga akan sirna. Tak usah kamu tinggalkan kedudukanmu ini, karena kamu akan menyesal. Tak mudah kamu meraihnya kembali."
>
> Lama aku terombang-ambing antara tendensi duniawi dan motif ukhrawi. Hampir enam bulan, sejak awal Ra-

> jab 488 H. hingga puncaknya ketika Allah mengunci lisanku dan aku tak kuasa untuk mengajar. Pernah aku hendak memaksakan diri, demi menyenangkan orang-orang, tetapi tidak satu katapun bisa keluar dari mulutku. Sangat menyedihkan. Nafsu makan hilang dan kesehatan merosot. Para dokter yang merawatku putus asa. Mereka berkata bahwa penyakit itu bersumber dari hati (*amr nazala bi al-qalbi*); tidak ada obatnya kecuali istirahat dan melepaskan diri dari segala pikiran. Lalu aku bersandar hanya kepada Allah hingga Allah meringankan hatiku untuk berpaling dari urusan kedudukan, dan harta.[15]

Tak terlalu lama dari itu, Imam al-Ghazali meninggalkan Baghdad. Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ia menegaskan bahwa dirinya takut masuk neraka jika terus menerus hidup dalam lingkungan kerja yang tak bermoral. Ia khawatir dirinya akan terseret dalam perbuatan tercela seperti korupsi yang marak di kalangan para ulama istana saat itu. Bagi al-Ghazali, kenikmatan dunia dengan segala tipu dayanya adalah musuh Allah (*fa inna al-dunya 'aduwwah Allāh 'azza wa jalla bi ghurūriha*).[16] Dalam *al-Munqidz min al-Dhalāl*, ia menjelaskan bahwa karya intelektual yang telah dihasilkannya tak menjadi jembatan untuk mengantarkan dirinya untuk berada dekat di sisi Allah. Ia berkata bahwa tendensi duniawi seperti kedudukan dan popularitas (*thalab al-jah wa intisyār al-shit*) adalah motif dominan (*ba'itsuha wa muharrikuha*) di balik penulisan karya-karya itu.[17] Dengan alasan etis moral itu, Imam al-Ghazali keluar dari Baghdad menuju Damaskus Suria, selama dua tahun. Waktu di Damaskus ini, ia menghabiskan banyak waktunya dengan bersemedi di menara mesjid Umayyah yang belakangan dikenal dengan Menara al-Ghazali. Sambil menjalani hidup asketik

dan pelaksanaan ritual peribadatan, Imam al-Ghazali mulai menulis *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.

Dari Damaskus, ia terus mengembara menelususi berbagai negara, seperti Jerusalem, Hebron, Mesir (Kairo dan Alexandria), Madinah, Mekah, kembali ke Baghdad sebentar di bulan Juni 1097, sebelum akhirnya ia pulang ke kampung halamannya, Thus. Setelah berbulan-bulan berada di Mekah dan Madinah, ia memilih kembali ke tanah kelahirannya. Tentang kepulangannya ini, al-Ghazali dalam kitab *al-Munqidz min al-Dhalāl* menyatakan, "Dari pengembaraan panjang ini, aku pulang ke rumah, karena panggilan anak-anak dan keperluan keluarga lainnya. Ketika di rumah, aku berusaha untuk *'uzlah, khalwat*, dan membersihkan hati (*tashfiyah al-qalbi li al-dzikr*). Berbagai peristiwa, urusan keluarga, dan keperluan hidup, mempengaruhi tujuan dan mengganggu kejernihan *khalwat* (*tusyawwisyu shafwah al-khalwah*). Hanya sesekali aku bisa mendapat kesempatan sempurna. Aku tidak putus asa dan *khalwat* terus berjalan. Demikian, sampai berlangsung sekitar sepuluh tahun."[18]

Selama berada di kampung halamannya ini, al-Ghazali melanjutkan menulis kitab sekaligus mengajarkan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Ia berdakwah menyampaikan hasil yang diperolehnya dalam mencari kebenaran. Al-Ghazali menyeru agar orang bertaubat dan mendorong mereka meninggalkan hidup keduniawian. Baginya, semua perjalanan spiritual bagi manusia yang terjerembab dalam dosa mesti dimulai dari sebuah penyesalan dan pertobatan. Imam al-Ghazali juga menyeru agar orang beriman kembali pada kehidupan sederhana. Menganjurkan mereka agar bersiap melakukan pengembaraan guna menggapai kehidupan akhirat, mencari hidayah dari orang-orang yang telah mencapai makrifat dan pencerahan dari Tuhan. Di tanah kelahirannya ini, al-Ghazali membangun khaniqah bagi para sufi dan madrasah bagi mereka

yang hendak belajar agama. Di khaniqah dan madrasah ini, al-Ghazali menenggelamkan seluruh aktivitas kesehariannya dengan membaca al-Qur`an, mengajar, berpuasa, salat tahajjud, dan berpuasa hingga meninggal dunia.[19] Beberapa tahun sebelum meninggal, Imam al-Ghazali seperti melakukan konversi intelektual dari rasionalisme ke Sufisme.

Al-Ghazali meninggal pada waktu Subuh hari Senin, 14 Jumad al-Tsani 505 H. bertepatan dengan tanggal 18 Desember 1111 M.[20], dalam usia 53 tahun. Menurut Ibn al-Imad, ia meninggal di usia 55 tahun. Al-Ghazali dimakamkan di luar Thabaran, dekat makam seorang penyair terkenal, Firdawsi.[21] Tentang kematinnya, saudara Imam al-Ghazali bernama Ahmad bercerita bahwa suatu waktu al-Ghazali berwudhu` dan berdo'a, dan kemudian berkata; "Bawakan kain kafanku", kemudian ia mengambil dan menciumnya, dan meletakkan di hadapan mukanya seraya berkata, "Dengan senang hati saya memasuki Kehadirat Kerajaan." Kemudian ia meluruskan kakinya dan berlalu menemui sang Khalik. Seyyed Hosesen Nasr mengutip bait-bait puisi Arab gubahan Imam al-Ghazali yang ditemukan dibawah bantalnya setelah kematian beliau:

Katakan kepada saudara-saudara yang melihat ketika aku mati,
Dan menangis untukku, meratapiku dalam kesedihan;
"Kau kira akulah mayat yang akan kau kuburkan ini?
Demi Allah jasad ini bukanlah aku.
Aku ada di dalam Ruh dan tubuhku ini
Dulunya tempat tinggalku, pakaianku untuk sementara waktu...
Aku memuji Allah yang telah membebaskanku, dan menjadikan
Bagiku tempat tinggal di langit tinggi.
Mulai sekarang aku adalah orang mati di tengah-tengah kalian,
Tetapi aku telah menyongsong hidup, dan melepas selubungku[22]

Corak Tasawuf

Imam al-Ghazali bukan orang pertama yang disebut sufi.[23] Ia juga bukan perintis dan peletak dasar ilmu tasawuf. Jauh sebelum Imam al-Ghazali menulis buku-buku tasawuf, beberapa abad sebelumnya sudah muncul beberapa ulama yang *concern* pada ilmu tasawuf. Pada abad kedua Hijriyah, para sufi muncul dari daerah-daerah seperti Kufah, Bashrah, Madinah, Khurasan, dan Mesir. Di antara mereka adalah al-Hasan al-Bashri (w. 110 H./729 M.), Sufyan al-Tsauri (w. 135 H./754 M), Ibrahim ibn Adham (w. 161 H./778 M.), Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H./801 M.) dan Fudhail ibn Iyadh (w. 187 H./803 M.). Pada periode ini tak banyak buku-buku tasawuf yang ditulis mereka. Baru pada abad ketiga Hijriyah mulai bermunculan sejumlah tokoh sufi yang menulis buku. Di antaranya adalah Haris al-Muhasibi (w. 243 H./857 M.) yang menulis buku *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh*[24], Abu Sa'id al-Kharraz (w. 277 H.) dengan bukunya *al-Tharīq ilā Allāh aw Kitāb al-Shidq*, dan Junaid al-Baghdadi dengan kitab *Rasā'il al-Junaid*.[25]

Tasawuf dalam periode ini telah berkembang menjadi mistisisme dalam Islam. Tasawuf coba disandarkan pada teks-teks al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad. Para sufi menyadari bahwa ketekunan dalam beribadah tak cinta pada kenikmatan dunia, pasrah hanya kepada Allah, cinta penuh kepada Allah adalah jalan-jalan menuju pemerolehan ridha Allah dan tersingkapnya hijab-tirai yang memisahkan manusia dengan Allah. Kehidupan sufi saat itu dipenuhi dengan kedisiplinan dalam menjalankan ibadah wajib dan kedisiplinan dalam melaksanakan ibadah sunnah seperti salat tahajjud, membaca al-Qur'an, puasa Senin-Kamis, dan sebagainya. Dengan menjalankan ritus peribadatan tersebut ditambah dengan suasana hati yang terus mengingat Allah (*dzikr Allāh*), maka para sufi bisa menyaksikan (*musyāhadah*) dan mengetahui Allah (*ma'rifatullāh*).

Pada abad ketiga Hijriyah juga muncul sufi Abu Manshur al-Hallaj (224 H./857 M.-309 H./922) yang mengintroduksi konsep *hulūl*. Ia sering mengeluarkan ungkapan-ungkapan spiritual tak lazim (*syathahat*). Ungkapannya yang berbunyi "*ana al-Haqq*" (aku adalah Tuhan) menimbulkan badai kontroversi di tengah masyarakat. Al-Hallaj tampaknya tak sendirian. Beberapa tahun sebelum al-Hallaj bicara tentang konsep *hulūl*, al-Junaid sudah bicara tentang konsep yang mirip, yaitu konsep *tawhid-fanā'-'uluhiyyah* dan Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H./875 M.) bicara tentang konsep *ittihād* yang nanti di tangan Muhyiddin Ibn Arabi (560 H./1165 M.-638 H./1240 M) berkembang menjadi *wahdat al-wujūd*. Model tasawuf ini dikenal dengan tasawuf falsafi.

Sementara pada abad keempat makin banyak karya-karya tasawuf yang bermunculan. Abu Bakar ibn Abi Ishaq Al-Kalabadzi (w. 380 H.) menulis buku *al-Ta'arruf li Madzhab Ahli al-Tasawwuf*, Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi (w. 378 H.) menulis buku *al-Lumā'*, Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi (lahir 376 H./986 M.) menulis buku *al-Risālah al-Qusyairiyyah*. Namun, berbeda dengan abad ketiga Hijriyah yang mulai memunculkan tasawuf falsafi, maka abad keempat Hijriyah lebih banyak berfokus kepada tasawuf *khuluqi-amali*, yaitu tasawuf yang aksenstuasinya lebih pada tata cara dan mekanisme penyucian hati, asketisme, hidup sederhana, dan pembinaan moral. Sepanjang abad ini tak dijumpai tokoh sufi yang mengembangkan tasawuf falsafi al-Junaid, Abi Yazid al-Busthami, dan Abu Manshur al-Hallaj. Pemikiran tasawuf al-Junaid misalnya lebih banyak diungkap corak *khuluqi-amali*[26] ketimbang corak *falsafi*nya.

Abad kelima Hijriyah banyak diwarnai pemikiran tasawuf Imam al-Ghazali.[27] Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Imam al-Ghazali merujuk kepada konsep tauhid Husain ibn Manshur al-Hallaj dan asketisme al-Muhasibi. Misalnya dalam *al-Munqid min al-Dhalāl*,

Imam al-Ghazali mengakui bahwa para sufi[28] berikut adalah orang-orang yang memiliki pengaruh kuat dalam membetuk corak pemikiran dan pilihan hidup al-Ghazali. Mereka itu adalah, Abu Thalib al-Makki (w. 386 H./996 M.), Haris al-Muhasibi (w. 243 H./857 M.), Junaid al-Baghdadi (w. 298 H./854 M.), Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H./875 M.), dan al-Shibli (w. 334 H./945 M.).[29] Ia juga telah mengenal pernyataan-pernyataan sufi seperti Abu Sulaiman al-Darami (w.215 H./850 M.), al-Sir al-Saqathi (w. 253 H.), Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 185 H./801 M.) hingga Ibrahim ibn Adham (w. 162 H). Kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang dianggap sebagai *masterpiece* ini basah dengan kutipan-kutipan dari para tokoh sufi sebelum Imam al-Ghazali tersebut.

Merujuk kepada para tokoh sufi itu, Imam al-Ghazali berkata bahwa zuhud adalah meninggalkan perkara-perkara mubah yang dikehendaki hawa nafsu (*tarku al-mubāḥāt allati hiya hadhdh al-nafs*). Bagi Imam al-Ghazali, orang yang hanya mencukupkan diri dengan meninggalkan hal-hal yang diharamkan tak disebut sebagai orang zuhud (*zāhid*). Orang zuhud adalah mereka yang di hatinya tak terlintas keindahan dan kenikmatan harta dunia (*'alā'iq al-dunya*).[30] Untuk mengontrol diri agar tak mencintai kenikmatan dunia, Imam al-Ghazali pun memilih hidup miskin. Ketika keluar dari Baghdad sebagai rektor, Imam al-Ghazali meninggalkan harta kekayaannya kecuali yang dibutuhkan untuk kebutuhan pokok buat diri dan keluarganya."[31] Al-Ghazali pun mengutip celaan al-Muhasibi terhadap orang yang suka hidup mewah dan memuji orang yang hidup sederhana.

Imam al-Ghazali kemungkinan mengikuti pola hidup Ibrahim ibn Adham yang meninggalkan gemerlap harta dunia dan memilih hidup sederhana sebagai orang miskin. Dikisahkan dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, "Seorang laki-laki datang menjumpai Ibrahim ibn Adham dengan membawa sepuluh ribu dirham. Ia

menolak pemberian itu. Laki-laki tersebut keberatan dan bertanya kenapa pemberian itu ditolak. Ibrahim berkata kepadanya, "apakah kamu menghendaki agar aku menghapus namaku dari deretan orang-orang fakir dengan pemberian sepuluh ribu dirham tersebut (*aturīdu an amhuwa ismī min dīwān al-fuqarā' bi 'asyrah alafi dirhām*)?" "Aku tak akan melakukan itu selamanya", tandas Ibrahim ibn Adham.[32] Mengutip Ibrahim ibn Adham, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa hati manusia tertutup karena tiga hal; bahagia terhadap apa yang dimiliki (*al-farahu bi al-maujūd*), menderita terhadap apa yang hilang darinya (*al-khuznu bi al-mafqūd*), dan senang terhadap pujian orang lain (*al-surūr bi al-mādhi*).

Menurut Imam al-Ghazali, orang kaya adalah orang yang memiliki sedikit angan-angan dan menerima semua pemberian (*qillah tamannika wa ridhāka bimā yakfīka*).[33] Gemerlap kenikmatan dunia bisa menipu banyak orang. Kekayaan dunia, menurutnya, potensial menghambat perjumpaan seseorang dengan Tuhannya. Imam al-Ghazali kemudian mengutip sebuah hadis, "Nabi paling akhir yang masuk surga adalah Sulaiman ibn Dawud tersebab kekuasaan yang digenggamnya, dan sahabatku yang paling akhir masuk surga adalah Abdurrahman ibn Auf karena kekayaannya."[34] Dengan itu, di ujung usianya Imam al-Ghazali memilih hidup zuhud-sederhana di kampung halamannya, Thus. Ia terus memperbaiki hatinya agak tak tertipu dengan aksesorik simbolik yang dikenakan badannya. Dengan jeli Imam al-Ghazali menegaskan bahwa tak sedikit para sufi—yang tak mendapat perlindungan dari Allah—bisa tertipu dengan baju yang dikenakannya. Mereka menyangka bahwa dengan mengenakan baju, simbol-simbol dan aksesoris seperti yang dipakai para sufi, maka dengan sendirinya mereka akan menjadi sufi.[35] Secara konsisten Imam al-Ghazali menjaga diri dari memakan makanan yang syubhat apalagi yang haram. Ia pun makan hanya seperlunya (*bi qadr al-hājah*).[36]

Imam al-Ghazali pun menganjurkan agar manusia menyerahkan segala urusan hanya kepada Allah. Sebagaimana Harits al-Muhasibi, Imam al-Ghazali mengembangkan metode *muhāsabah*, yaitu senantiasa mencermati hati nurani dan keadaan psikologis diri sendiri agar tak lepas dari Allah lalu berpaling pada dunia. Ia mengutip al-Sir al-Saqathi, "Tak akan bahagia orang yang zuhud selama ia masih sibuk tentang dirinya" [*la yathību 'aisy al-zahid idzā isytaghala 'an nafsihi*).[37] Seluruh hidupnya hanya untuk Allah bukan yang lain. Imam al-Ghazali mengutip perkataan Abu Sulaiman al-Darani, "Allah memiliki hamba yang tak takut pada neraka dan tak berharap pada surga, maka bagaimana ia bisa disibukkan oleh urusan dunia" (*inna lillah 'ibādan laysa yusyghiluhum 'ani'Llāh khawf al-nār wa lā rajā' al-jannah fakayfa yusyghiluhum al-dunya 'aniLlah*).[38] Abu Sulaiman al-Darani juga berkata, "Barangsiapa yang hari ini sibuk dengan dirinya, maka besok ia akan sibuk dengan dirinya. Sebaliknya, barangsiapa yang hari ini sibuk dengan Tuhannya, maka besok ia akan sibuk dengan Tuhannya."[39]

Namun, untuk menutup kemungkinan keliru, Imam al-Ghazali berkata bahwa orang yang meninggalkan harta benda tak dengan sendirinya disebut zuhud (*anna tārika al-dunya zahīdan wa laysa kadzālika*). Sebab, menurutnya, meninggalkan hal-hal duniawi dan menampakkan kehinaan mudah bagi orang yang suka dipuja dengan kezuhudan. Imam al-Ghazali membuat tiga indikator kezuhudan seseorang. *Pertama*, orang zuhud adalah yang tak senang dengan apa yang ada pada dirinya dan tak menyesal dengan apa yang telah tiada pada dirinya (*an lā yafraha bi mawjūd wa la yahzana 'ala mafqūd*). Bahkan, menurutnya, yang bersangkutan menyesal dengan adanya harta benda dan bahagia dengan ketiadaannya. Inilah zuhud dalam soal harta benda (*al-zuhd fī al-māl*). *Kedua*, yang memuji dan yang mencaci memiliki kedudukan sama bagi orang zuhud. Inilah kezuhudan dalam soal kedudukan (*al-zuhd fī al-jah*).

Ketiga, kesenangan dan kecintaan seseorang hanya kepada Allah. Dengan itu, Imam al-Ghazali menyimpulkan bahwa indikator kezuhudan adalah tak bedanya antara fakir dan kaya, mulia dan hina, pujian dan cacian karena orang zuhud berada dalam cinta penuh kepada Tuhan.[40]

Tak hanya merujuk kepada mereka, asketisme Imam al-Ghazali mengakar cukup jauh hingga ke Nabi Isa.[41] Menurut al-Ghazali, hidup zuhud itu tak ada ujungnya. Tapi kezuhudan Nabi Isa adalah pencapaian paling puncak yang pernah dicapai manusia. Alkisah, ketika Nabi Isa merebahkan kepala di atas batu, tiba-tiba setan lewat. Setan itu berkata, "Bagaimana kamu bisa meninggalkan dunia sementara engkau merasa puas dan nikmat dengan sebongkah batu di dunia?" Nabi Isa mengambil batu dari bawah kepalanya lalu melemparkannya ke arah setan seraya berkata, "Ambillah batu ini dan dunia!"[42] Al-Ghazali juga menceritakan bahwa Nabi Isa tak memiliki apa-apa kecuali sisir dan cangkir. Suatu ketika Nabi Isa melihat seseorang yang menyisir jenggot dengan jari-jarinya, lalu Nabi Isa membuang sisir tersebut. Di kala lain, Nabi Isa juga melihat seseorang yang meminum air dengan cangkir di tangan, maka Nabi Isa membuang cangkir tersebut.[43]

Imam al-Ghazali, sekali lagi, mengutip Nabi Isa yang berkata bahwa kenikmatan dunia itu adalah jembatan, maka menyeberanglah. Seseorang bertanya kepada Nabi Isa, "Bagaimana kalau engkau menyuruhku untuk membangun rumah sehingga di dalam rumah itu saya bisa beribadah kepada-Nya?" Nabi Isa menjawab, "Pergilah dan bangunlah rumah di atas air?" Orang bertanya, "Bagaimana bangunan bisa tegak di atas air?" Nabi Isa menjawab, "Bagaimana ibadah bisa tegak di atas cinta dunia?" (*kayfa tastaqimu 'ibādatun ma'a hubb al-dunya*).[44] Belajar dari Nabi Isa, Imam al-Ghazali meninggalkan kemasyhuran sebagai sarjana yang menonjol dan meninggalkan kenikmatan dunia. Ia menarik diri dari ingar-bingar

kehidupan publik dan memilih untuk menekuni disiplin spiritual dan menjalani hidup zuhud.

Dengan itu, tak keliru sekiranya para pengkaji tasawuf Islam menyimpulkan bahwa tasawuf Imam al-Ghazali bercorak *khuluqi-amali*. Ada juga yang berkata bahwa ada bagian-bagian dalam tasawuf Imam al-Ghazali, seperti tercermin dalam *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, yang mencerminkan corak tasawuf falsafi,[45] di samping tentu saja terdapat bahasan yang bercorak *khuluqi-amali*. Walaupun harus diakui bahwa corak *khuluqi-amali* dalam tasawuf Imam al-Ghazali lebih kental ketimbang corak falsafinya. Beberapa pokok bahasan berikut dianggap sebagai doktrin pokok dan utama dari tasawuf Imam al-Ghazali.

Pokok Tasawuf

Jika dikategorisasikan, maka ada beberapa hal pokok doktrin tasawuf Imam al-Ghazali. *Pertama*, tauhid. Secara etimologis, tauhid adalah bentuk kata benda dari kata kerja "wahhada-yuwahhidu" yang berarti membuat sesuatu menjadi satu atau menyatakan kesatuan (ke-esa-an). Dalam Ilmu Kalam disebutkan bahwa tauhid berarti ikrar tentang tidak ada tuhan selain Allah. Dalam tasawuf, tauhid tak hanya merupakan ungkapan verbal tentang tidak adanya tuhan selain Allah, melainkan juga ungkapan hati tentang hakekat Tuhan Yang Satu. Al-Junaid al-Baghdadi menceritakan bahwa seorang ulama pernah ditanya tentang makna tauhid. Lalu ulama itu menjawab, "Tauhid adalah yakin." Penanya tersebut meminta agar sang ulama menjelaskan apa yang dimaksud dengan yakin itu. Ia menjelaskan, "Pengetahuanmu bahwa gerak dan diam alam raya adalah pekerjaan Allah. Tak ada sekutu bagi-Nya. Apabila engkau melakukan (meyakini) itu, maka engkau telah meng-Esa-kan-Nya."[46] Dalam kitab *al-Rasā'il*, al-Junaid menegaskan, "Ketahuilah bahwa permulaan ibadah kepada Allah

adalah mengenal-Nya (*ma'rifatullāh*). Sementara pokok *ma'rifatullāh* adalah bertauhid kepada-Nya."[47]

Imam al-Ghazali menegaskan bahwa tanda bertumbuhnya tauhid di dalam hati adalah munculnya sikap tawakal kepada Allah, yaitu menyerahkan segala urusan diri sendiri hanya kepada Allah. Imam al-Ghazali membagi tawakal ke dalam tiga tingkatan: [a] menyerahkan segala urusan kepada Allah, seperti penyerahan seseorang yang mewakilkan kepada pihak yang mewakili; [b] menyerahkan segala urusan kepada Allah, seperti kepasrahan seorang anak kecil kepada ibunya. Si anak kecil hanya mengenal dan menyandarkan segala keadaan dirinya hanya pada ibundanya. Ia hanya meminta pada ibundanya. Bahkan, seorang ibu kerap memberikan susu sekalipun si kecil tak memintanya; [c] menyerahkan segala gerak dan diam kepada Allah seperti gerak dan diam seorang jenazah di depan orang yang memandikan. Orang yang berada pada peringkat yang terakhir ini memandang dirinya sudah mati dan yang menggerakkan adalah Allah. Menurut Imam al-Ghazali, tawakal peringkat pertama sangat mungkin terjadi, sementara peringkat kedua dan ketiga amat jarang terjadi.[48]

Menurut Imam al-Ghazali, bagaimana seseorang mengaku bertauhid kalau yang bersangkutan masih percaya pada kekuatan lain di luar kekuatan Allah. Dengan tauhid dalam hati, demikian Imam al-Ghazali, akan muncul kesadaran bahwa tidak ada yang aktif bekerja selain Allah (*lā fā'ila illā Allāh*). Segala makhluk-alam raya ini muncul dari Dzat Yang Maha Pencipta. Jika kesadaran tauhid itu menguat, maka seseorang takut dan berharap hanya kepada Allah bukan kepada yang lain. Ia mengkritik seseorang yang berharap tumbuhnya tanaman pada hujan, berharap turunnya hujan pada awan, berharap bergeraknya bahtera pada angin. Imam al-Ghazali menyebut hal itu sebagai syirik dalam bertauhid dan

sebagai wujud ketidak-tahuan tentang hakekat sesuatu (*wa hadzā kulluhu syirk fī al-tawhīd wa jahl bi haqā'iq al-umūr*).[49]

Imam al-Ghazali berpendirian bahwa tauhid adalah pangkal atau dasar dari seluruh doktrin dan ajaran tasawuf. Bagi Imam al-Ghazali, bahasan tauhid adalah lautan yang tak bertepi (*bahr la sāhila lahu*). Untuk memudahkan, Imam al-Ghazali membagi tauhid ke dalam empat peringkat. [1] Orang yang lisannya mengucapkan *lā ilāha illa Allāh* tapi hatinya melupakannya bahkan mengingkarinya. Iman yang seperti ini adalah keimanan yang pura-pura karena tak tembus ke dalam hati. Imam al-Ghazali menyebut ini sebagai tauhid orang-orang munafik. [2] Kalimat tauhid yang diucapkan lisannya dibenarkan oleh hatinya. Pembenaran di hati ini menyelamatkan yang bersangkutan dari siksa di Akhirat. Inilah tauhid dan keyakinan orang awam. [3] Melihat Tuhan Yang Satu pada segala sesuatu. Dengan perkataan lain, ia menyaksikan Allah ketika menyaksikan sesuatu. Inilah *maqām al-muqarrabīn* (kedudukan orang-orang yang dekat kepada Allah). [4] Bahwa wujud ini hanya satu, yaitu Allah (*la yarā fī al-wujūd illa wāhidan*). Dalam peringkat ini, seseorang sudah tak melihat dirinya karena yang terlihat hanya Allah. Para sufi menyebut keadaan ini sebagai *al-fanā' fī al-tawḥīd*. Menurut Imam al-Ghazali, tauhid keempat ini sebagai tauhid puncak yang diintroduksi Husain ibn al-Manshur al-Hallaj.[50]

Kedua, "makhāfah" (ketakutan). *Khawf-khifah-makhāfah* adalah kata benda Arab dari kata kerja *khāfa-yakhāfu* yang berarti takut. Takut kepada Allah bisa dialami oleh setiap manusia. Ketakutan itu terjadi, menurut Imam al-Ghazali, bisa karena melihat dan menyaksikan keagungan Allah dan bisa juga karena banyaknya dosa yang dilakukan seorang hamba pada Tuhannya. Rasulullah Saw. pernah bersabda, "Aku adalah orang di antara kalian yang paling takut kepada Allah" (*ana akhwāfukum lillāh*). Rasulullah juga

bersabda, "Pangkal kebijaksanaan itu adalah takut kepada Allah" (*ra'su al-hikmah makhāfah Allāh*). Dzun Nun al-Mishri pernah ditanya, "Kapan seorang hamba dikatakan takut kepada Allah?" Ia menjawab, "Ketika hamba merasa seperti orang sakit yang takut akan berlangsung terus penyakit yang diderita oleh yang bersangkutan." Imam al-Ghazali menegaskan bahwa orang yang dilanda ketakutan akut pada Allah akan terlihat pada kondisi tubuh, aktivitas fisik, dan gerak hatinya. Tubuh orang yang hatinya terbakar (*ihtirāq al-qalbi*) karena takut pada Allah akan panas dan matanya menitikkan air mata. Bersamaan dengan itu, seluruh aktivitas fisik yang bersangkutan akan terhindar dari perbuatan dosa. Dosa-dosa yang suka dilakukan serta merta ia benci.[51]

Dengan demikian, menurut Imam al-Ghazali, orang yang mengaku takut kepada Allah tapi anggota badannya bergelimang maksiat, tak bisa disebut *khawf* (*la yastahiqqu an yusamma khawfan*). Fudhail ibn Iyadh, sebagaimana dikutip Imam al-Ghazali, pernah berkata, "Jika ditanya kepadamu apakah anda takut kepada Allah?" Fudhail berkata, "Diamlah, sebab jika kamu menjawab 'tidak', maka kamu kafir. Dan jika berkata 'ya', maka kamu bohong." Ini menunjukkan bahwa takut kepada Allah harus proporsional. Itu sebabnya, Imam al-Ghazali menolak ketakutan kepada Allah yang mengakibatkan hilangnya akal (*zawal al-'aql*). Imam al-Ghazali mengutip Sahl yang berkata, "Jagalah akal budimu karena tak ada seorang wali Allah yang kurang akal" [*ihfadhū 'uqūlakum fa innahu lam yakun lillāhi ta'āla waliyyun nāqish al-'aql*]. Dengan ini, Imam al-Ghazali mengimbau bahwa takut kepada Allah harus dalam ukuran wajar, tak boleh melampaui batas. Ia berkata bahwa takut kepada Allah yang melampaui batas adalah perbuatan tercela (*madzmūm*).[52]

Ketiga, "ma'rifah". Secara etimologis, *ma'rifah* adalah kata benda yang berasal dari kata kerja *'arafa-ya'rifu* yang berarti meng-

etahui. Dengan demikian, *ma'rifah* berarti pengetahuan. Dalam ilmu tasawuf, *ma'rifah* diartikan sebagai pengetahuan yang tak mengenal keraguan, sebab yang menjadi obyeknya adalah Allah. Jika disebut *ma'rifatullāh*, maka itu berarti pengetahuan tentang Allah. Sedangkan orang yang sudah mencapai *ma'rifah* disebut *'arif*. Kaum gnostik dalam tasawuf kerap disebut "al-'arīf billah" (orang yang mengetahui karena Allah). Menurut para sufi, alat untuk memperoleh ma'rifat disebut *sir*. Al-Junaid, sebagaimana dikutip Ibrahim Madzkur, membedakan antara *ma'rifah* dan *'ilm*. Menurut al-Junaid, jika *'ilm* diperoleh melalui eksplorasi akal, maka *ma'rifah* dicapai melalui penyucian hati (*qalb*).[53] Abad ketujuh Hijriyah Ibn Arabi juga berkata bahwa pengetahuan ada dua; pengetahuan yang diperoleh melalui penyerapan langsung (*al-ma'rifah*), dan pengetahuan yang bersifat diskursif yang diperoleh melalui akal pikiran (*al-'ilm*).

Imam al-Ghazali berkata bahwa *ma'rifah* adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui soal-soal ketuhanan yang mencakup segala yang ada [*al-ithhilā' 'alā asrār al-rubūbiyyah wa al-ilm bi tarattub al-umūr al-ilāhiyyah al-muhīthah bi kulli al-maujūdāt*]. Menurut Imam al-Ghazali, setiap ilmu adalah lezat dan kelezatan ilmu yang paling puncak adalah mengetahui Allah. Baginya, kelezatan *ma'rifatullāh* (mengetahui Allah) jauh lebih kuat ketimbang jenis kelezatan lain.[54] Menurut Imam al-Ghazali, orang yang sudah mencapai *ma'rifah* tak akan memanggil-manggil Allah dengan "ya Allah" atau "ya Rabb", karena memanggil Tuhan dengan cara itu menunjukkan bahwa Tuhan itu jauh, berada di balik tabir. Imam al-Ghazali membuat sebuah tamsil, orang yang sedang duduk dekat di hadapan temannya tak akan memanggil temannya itu. Imam al-Ghazali berkata, "hal ra'ayta jālisan yunadī jalīsahu." Dengan perkataan lain, orang yang merasa tentang jauhnya Tuhan akan terus me-

manggil Tuhan. Sebaliknya, orang yang merasa kehadiran Tuhan dalam dirinya akan berbisik kepada-Nya dalam hening dan diam.

Menurut Imam al-Ghazali, ciri orang yang *ma'rifatullah*, di antaranya, adalah keinginan untuk terus berjumpa dengan-Nya, bukan dengan yang lain. Ia mengenal secara lebih dekat dengan membangun komunikasi yang intens dengan-Nya. Imam al-Ghazali lalu menyitir Rabi'ah yang menegaskan bahwa dirinya tak punya kecenderungan pada surga melainkan pada pemilik surga itu. Dan barangsiapa yang tak mengenal Allah di dunia, demikian Rabi'ah, maka ia tak akan melihat Allah di akhirat. Orang yang tak menemukan kelezatan makrifat di dunia, maka ia tak akan menjumpai kenikmatan melihat Tuhan di Akhirat, sebab sesuatu yang tak bersamanya ketika di dunia, maka di akhirat tak akan dijumpainya.[55]

Keempat, *mahabbah*. Secara etimologis, *mahabbah* yang berarti cinta adalah bentuk kata benda (bahasa Arab) dari kata kerja *habba-yahibbu*. Di samping menggunakan kata "mahabbah", Imam al-Ghazali juga menggunakan kata "'isyq" yang berarti cinta dan rindu. Allah pun juga disebut sebagai "al-wadūd" (Yang Mencinta dan Yang Dicinta). Imam al-Ghazali mengutip ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi dasar metafisikal *mahabbah*. Misalnya Allah berfirman, "Allah akan mendatangkan suatu umat yang dicintai-Nya dan yang mencintai-Nya" (QS, al-Ma'idah [5]: 54). "*Jika kalian mencintai Allah, maka ikutilah aku dan Allah akan mencintai kalian dan mengampuni dosa-dosa kalian*" (QS, Ali Imran [3]: 31). Rasulullah Saw. pernah berdoa, "*Ya Allah, karuniakanlah kepadaku untuk mencintai-Mu, mencintai orang yang mencintai-Mu, mencintai sesuatu yang mendekatkan aku pada cinta-Mu...*"[56]

Cinta adalah benih yang bisa tumbuh pada tanah yang subur. Imam al-Ghazali menyitir pernyataan al-Junaid, "Allah mengharamkan cinta bagi orang yang hatinya terkait erat dengan du-

nia" [*harrama Allāh Ta'āla al-Mahabbah 'alā shāhib al-'alāqah*].[57] Orang yang mencintai sesuatu akan khawatir akan hilangnya sesuatu itu. Karena itu, demikian Imam al-Ghazali, para pecinta selalu dilanda kekhawatiran perihal hilangnya yang dicintai.[58] Tapi mencintai Allah beda. Jika kita mencintai Allah, maka Allah abadi. Dan jika mencintai harta dunia, maka itu semua akan sirna. Imam al-Ghazali menjelaskan sebab-sebab terjadinya cinta. [1] Kecintaan seseorang pada dirinya atas kesempurnaannya. Artinya, jika seseorang tak mencintai Allah atau sesamanya, maka ia pasti akan mencintai dirinya sendiri; [2] Kecintaan seseorang pada orang lain yang berbuat baik pada dirinya; [3] Kecintaan seseorang pada orang lain yang berbuat baik pada seluruh manusia sekalipun tak berbuat baik untuk dirinya; [4] Kecintaan seseorang pada segala sesuatu yang indah, baik keindahan itu secara lahir maupun secara bathin; [5] Cinta yang melanda dua orang yang memiliki hubungan dan keterkaitan batin. Dari semuanya itu, menurut Imam al-Ghazali, yang paling pantas dan berhak untuk dicintai adalah Allah.[59]

Persoalannya, bagaimana mengubah cinta ego pada diri sendiri menjadi cinta kepada Allah? Tak ada mekanisme dan tata cara tunggal. Imam al-Ghazali hanya mengutip dialog Sufyan al-Tsauri dengan Rabi'ah al-Adawiyah. Al-Tsauri berkata kepada Rabi'ah, "Apa hakekat imanmu?" Ia menjawab, "Saya tak menyembah kepada Allah karena takut pada neraka dan senang pada surga. Sebab, kalau begitu, maka saya akan seperti seorang buruh yang hanya menunggu upah dari majikan. Aku menyembah Allah atas dasar cinta dan rindu kepada-Nya."[60] Imam al-Ghazali mengutip Rabi'ah al-Adawiyah ketika ditanya tentang cintanya kepada Rasulullah Saw., Rabi'ah menjawab, "Demi Allah, aku sangat mencintainya. Tapi, kecintaan pada Allah telah menyibukkanku sehingga tak tersisa ruang untuk mencintai makhluk-Nya" [*wallāhi inni lauhibbuhu hubban syadīdan wa lākin hubb al-khāliq syaghalanī 'an*

hubb al-makhluqīn]. Suatu hari Rabi'ah berkata, "Siapakah yang bisa menunjukkan aku pada kekasihku?" Perempuan pembantu Rabi'ah berkata, "Kekasih kita sedang bersama kita tapi dipisahkan oleh urusan dunia."[61] Dengan itu, Rabi'ah menutup diri dari kehidupan publik dan hidup membujang. Rabiah menikmati kesendiriannya bersama Allah dan ia bahagia dalam kesendirian itu. Kehidupannya diisi dengan pujian kepada Allah yang sangat dicintainya.

Berbeda dengan Rabi'ah yang memandang bahwa ma'rifat itu buah dari *mahabbah*, maka Imam al-Ghazali berpendapat bahwa *mahabbah* adalah buah dari *ma'rifat*. Menurut Imam al-Ghazali, tak akan ada *mahabbah* yang tak dimulai dengan *ma'rifat*. Dengan perkataan lain, jika *ma'rifat* adalah sebab, maka *mahabbah* adalah akibat. Baginya, seseorang tak bisa mencintai sesuatu yang belum diketahuinya. Selanjutnya, menurut Imam al-Ghazali cinta kepada Allah itu bisa terjadi dengan dua sebab, yaitu: [a] memutus diri dari seluruh urusan duniawi dan membuang segala jenis cinta di dalam hati kecuali cinta kepada Allah. Hati manusia, demikian Imam al-Ghazali, ibarat wadah yang tak bisa diisi cuka selama di dalamnya masih penuh air. Ia lalu mengutip firman Allah tentang tak mungkinnya ada dua cinta dalam satu hati (*ma ja'ala Allāh li rajulin min qalbayni fī jawfih*). [b] kekuatan *ma'rifat* kepada Allah bisa menimbulkan cinta yang membara kepada-Nya.[62]

Penutup

Telah ratusan tahun Imam al-Ghazali meninggalkan kita. Tapi, menurut saya, doktrin tasawufnya masih relevan. *Pertama*, ia menghadirkan doktrin ajaran yang lembut dan santun bukan Islam yang keras dan ketus. Tuhan tak hanya dihadirkan sebagat Dzat yang tegas seperti yang umum dinyatakan para ahli fikih melainkan juga Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penya-

yang. Di tengah kecenderungan sekelompok umat Islam yang suka mendakwahkan Islam melalui jalur kekerasan, maka doktrin tasawuf yang disuguhkan Imam al-Ghazali adalah relevan. Dalam pandangan Imam al-Ghazali, sekiranya Tuhan adalah *Sang Kekasih*, maka manusia adalah *sālik*, yaitu orang yang sedang berjalan menuju kepada Tuhan.

Kedua, tangga-tangga kehidupan intelektual yang dititi Imam al-Ghazali memberi pelajaran dalam proses penemuan kebenaran. Sejauh yang bisa dibaca dalam autobiografinya, ia tampaknya tak menjatuhkan diri menjadi sufi sejak awal. Jauh sebelum menulis buku-buku tasawuf seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Imam al-Ghazali menekuni dan malang melintang dalam usaha pengembangan berbagai disiplin ilmu, seperti logika-filsafat, fikih-ushul fikih, dan teologi-kalam. Dan untuk itu, ia menulis puluhan bahkan ratusan buku. Namun, ia tak menemukan kepuasan hingga akhirnya melabuhkan diri dalam tasawuf. Ini menunjukkan bahwa "kebenaran" yang berhasil dijumpainya tak "sekali jadi" dan tak serta merta datang. Ia menempuhnya melalui proses panjang bahkan berliku, tapi ia tak putus asa untuk mencari kebenaran itu. Semangat dan ketekunan mengembara secara intelektual ini yang mestinya diteladani kaum terpelajar Islam sekarang.

Ketiga, kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* ini ditulis untuk mengurangi dosis formalisme-legalisme dalam tubuh umat Islam saat itu. Formalisme dalam ber-Islam dikhawatirkan Imam al-Ghazali akan menghilangkan sisi moral-etis ajaran. Ini karena Imam al-Ghazali gusar dengan kian merosotnya moral-etis para ulama saat itu. Baginya, ilmu-ilmu Keislaman bukan alat untuk mengejar kepentingan-kepentingan dunia seperti untuk meraih popularitas dan kedudukan (*li nayli al-syuhrah wa al-jah*), melainkan untuk membangun keluhuran akhlak dan kebersihan hati. Itu sebabnya, dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ia tak ragu mengkritik *ulamā' sū'* (ulama

culas) yang menjadikan ilmunya sebagai barter untuk mendapatkan tahta dan kekayaan.

Keempat, secara doktrinal, tasawuf Imam al-Ghazali bisa memberikan solusi terhadap kecenderungan masyarakat modern yang merasa terasing dan secara psikologis menderita dalam keterasingan itu. Yang satu merasa terancam oleh yang lain baik secara sosial maupun secara ekonomi dan politik. Orang lain dianggap sebagai musuh. Padahal, tak ada yang lebih dibutuhkan pada masa kini kecuali kemampuan untuk memperlakukaan orang lain sebagai diri kita sendiri dan bukan sebagai lawan. Imam al-Ghazali mengajak kita untuk menyeimbangkan aktivitas jasmani dengan kontemplasi ruhani. Renungkanlah, dengan mencintai Allah, kita akan mencintai hamba-hamba Allah.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Di Indonesia tak sedikit kiai yang menjadikan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sebagai nama pondok pesantrennya. Yang paling tua adalah Pondok Pesantren al-Ihya' 'Ulumaddin di Kesugihan Cilacap Jawa Tengah. Didirikan oleh KH Badawi Hanafi pada tanggal 24 November 1925. Sekarang, pesantren al-Ihya' Ulumaddin diasuh oleh KH Hasbullah Badawi (salah seorang putera dari KH Badawi Hanafi).

2 Karya Imam Ghazali di bidang tasawuf tentu bukan hanya tiga tersebut. Ia juga menulis buku-buku tasawuf, baik yang besar-tebal maupun yang kecil-tipis. Sejauh yang bisa saya ketahui dari karya Imam al-Ghazali di bidang itu adalah: *Adāb al-Shūfiyah, al-Adāb fī al-Dīn, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Minhāj al-'Ābidin, al-Mushil ilā dzi al-'Izzah wa al-Jalāl, al-Munqidz min al-Dhalāl, Bidāyat al-Hidāyah, Mizān al-'Amal, Mi'rāj al-Sālikīn, Ayyuha al-Walad, Mukāsyafat al-Qulūb, Fātihat al-'Ulūm, al-Risālah al-Ladunniyah, al-Hikmah fī Makhluqāti'Llāh, al-Durrah al-Fākhirah fī Kasyf 'Ulūm al-Ākhirah*, dan *Ashnāf al-Maghrūrīn: al-Kasyf wa al-Tabyīn fī Ghurūr al-Khalq Ajma'īn.*

3 Sebelum Imam al-Ghazali, tak sedikit ulama sufi yang dibunuh. Yang paling fenomenal adalah, di antaranya, [1]. hukuman mati yang menimpa Dzu al-Nun al-Mishri (w. 245 H. 859 M.) oleh Abdullah ibn Abdul Hakam, seorang ulama fikih bermadzhab Maliki Mesir. Baca Abdul Wahhab al-Sya'rani, *al-Thabaqāt al-Kubrā*, Kairo: Maktabah wa Matha'ah Muhammad Ali, Tanpa Tahun, Jilid I, hlm. 60; [2]. Al-Husain ibn Manshur al-Hallaj yang dihukum mati pada hari Selasa, 22 Dzulqa'dah 309 H, setelah sebelumnya dikeluarkan fatwa tentang sesatnya al-Hallaj oleh seorang hakim bermadzhab Maliki bernama Abu Amr.

Selanjutnya, kurang lebih satu abad dari kematian Imam al-Ghazali, hukuman mati terhadap para sufi kembali terjadi. Korbannya, di antaranya, adalah 'Ayn al-Qudhat al-Hamadzani (w. 525 H./1131 M.) dan Suhrawardi al-Maqtul (w. 587 H./1191 M.). Dua tokoh ini dianggap mengembangkan ajaran yang menyimpang dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

4 Murtadha al-Zabidi (w. 1205 H./1791 M.) juga menulis kamus bahasa Arab berjilid-jilid berjudul *Tāj al-'Arūs*. Ia dikenal sebagai leksikografer, ahli Kalam, sejarawan, dan pembela Imam al-Ghazali. Bahkan, al-Azhimabadi memasukkan al-Zabidi sebagai pembaharu Islam abad ke dua belas. Baca al-Azhimabadi, *'Awn al-Ma'būd: Syarḥ Sunan Abi Dawūd* (Mesir: Maktabah al-Salafiyah, 1969), hlm. 395.

5 Azyumardi Azra memasukkan Abdushshamad al-Palimbani sebagai penerjemah buku-buku Keislaman paling menonjol di antara para ulama Melayu-Indonesia. Menurut Azra, popularitas tasawuf Imam al-Ghazali yang begitu luas di Nusantara tak terlepas dari upaya al-Palimbani. Li-

hat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 271.

6 Ada yang berkata bahwa *Sair al-Sālikīn* merupakan terjemahan terhadap *Lubab Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, versi ringkas (*mukhtashar*) kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*, yang ditulis saudara kandung Imam al-Ghazali bernama Ahmad ibn Muhammad. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 272.

7 Dengan menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa tulis intelektual, al-Palimbani menyasar segmen pembaca dari rumpun Melayu yang tersebar di Sumatera, Kalimantan, Malaysia, dan Singapura. Dengan itu, maka kitab *Sair al-Sālikīn* tak cukup dikenal di lingkungan Muslim Jawa, Sulawesi dan Nusa Tenggara Barat, dari dulu hingga sekarang.

8 Kiai Ihsan sangat mengagumi Imam al-Ghazali. Dalam *Sirāj al-Thālibīn*, dengan merujuk pada pendapat Jalaluddin al-Suyuthi, ia menyetujui sekiranya Imam al-Ghazali dimasukkan sebagai salah seorang pembaharu Islam. Jika pembaharu abad pertama adalah Umar ibn Abdul Aziz, abad kedua adalah Imam Syafii, abad ketiga adalah Imam Asy'ari dan atau Ibn Suraij, abad keempat adalah Al-Isfirayini (ada yang berkata al-Sha'luki, yang lain bilang al-Baqillani), maka abad kelima adalah Imam al-Ghazali. Baca Ihsan Muhammad Dahlan, *Sirāj al-Thālibīn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz I, hlm. 7.

9 Dalam penulusuran Martin Van Bruinessen, kitab *Sirāj al-Thālibīn* karya Kiai Ihsan Jampes ini lumayan dkenal terutama di sejumlah pesantren di Jawa Timur. Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 166.

10 Di kalangan Islam Syi'ah, nama Imam al-Ghazali sebagai tokoh sufi tak dominan. Karya-karyanya pun tak banyak dirujuk. Orang Syiah lebih banyak mengkaji tasawuf Ibn Arabi yang bercorak filosofis (*falsafi*) ketimbang Imam al-Ghazali yang bercorak praktis (*'amali*).

11 Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), hlm. 202.

12 Lihat Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 90.

13 Badawi Thabanah, dalam pengantar kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Semarang: Thaha Putera, t.th.), Juz I, hlm. 23 & 29.

14 Untuk mengetahui lebih lengkap tentang biografi sosial-intelektual Imam al-Ghazali, baca Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam Ghazali* (Jakarta: Riora Cipta, 2000).

15 Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm. 20-21.

16 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 158.

17 Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm. 20

18 Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm. 22.

19 Ibn al-Imad, *Syadzarat al-Dzahab*, Jilid II, hlm. 12.

20 Jika Imam al-Ghazali wafat pada tahun 1111 M, maka kerajaan Hindu Majapahit berdiri tahun 1295 M; itu berarti dua abad setelah wafatnya Imam al-Ghazali. Dengan demikian, Imam al-Ghazali wafat empat abad sebelum Malaka jatuh ke tangan Portugis pada 1511 M yang menandai pengislaman Jawa secara ektensif. Baca Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, hlm. 24-27.

21 Dahlan, *Sirāj al-Thālibīn*, Juz I, hlm. 9.

22 Seyyed Hossen Nasr, *The Garden of Truth* (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 227.

23 Orang pertama yang mendapat julukan sufi adalah Jabir ibn Hayyan ibn Abdillah al-Kufi al-Azdi (w. 161 H.). Baca R.A Nicholson, *Fī al-Tashawwuf al-Islamī wa Tarikhihi*, Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1969, hlm. 3. Al-Syibi menyebut tiga nama yang mendapat julukan sufi pertama, yaitu Abdullah al-Kufi al-Azdi (w. 161 H.), Abu Hasyim al-Kufi, Abdul al-Shufi (w. 210). Baca Kamil Musthafa al-Syaibi, *al-Shilah bayna al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu'* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 265-66.

24 Abdul Halim Mahmud berpendapat bahwa kitab buah tangan al-Muhasibi ini jika dilihat dari kedalaman kandungannya laksana *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* bagi Imam al-Ghazali. Baca Abdul Halim Mahmud, *Ustadz al-Sa'irin al-Harits ibn Asad al-Muhasibi* (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1973), hlm. 23-24. Ada judul buku yang mirip dengan karya al-Muhasibi ini, yaitu karya *al-Ri'āyah bi Huqūq Allah* karya Muhammad ibn Hadhrawih.

25 Kitab *Rasā'il* ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Ali Hasan Abdel Kader, *The Life Personality and Writing of al-Junaid* (London: Lzac & Company Ltd, 1962).

26 Saya termasuk yang tak menyetujui pembelahan tasawuf menjadi tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Tasawuf sunni kerap dipahami sebagai corak tasawuf yang disandarkan pada al-Qur'an dan Hadits. Pengertian ini mengandung bias; seakan-akan tasawuf falsafi yang ajaran-ajarannya mengandung dan menggunakan istila-istilah filosofis tak memiliki rujukan tekstual dalam al-Qur'an dan Hadits. Untuk menghindari kecenderungan bias tersebut, maka saya lebih suka mengkategorisasikan tasawuf ke dalam tasawuf *khuluqi-amali* dan tasawuf *falsafi*.

27 Jika penggal pertama abad ke 5 H., tasawuf masih banyak diwarnai jejak pemikiran al-Qusyairi dan al-Hujwiri, maka penggal kedua abad itu banyak dipengaruhi oleh corak tasawuf Imam al-Ghazali.

28 Tasawuf al-Ghazali meniscayakan adanya seorang guru atau "syaikh" sebagai pembimbing moral. Dalam tasawuf Imam al-Ghazali, peran syaikh demikian menonjol hingga seorang murid di depan gurunya harus memerankan diri laksana jenazah di hadapan orang yang memandikannya atau seperti pasien bodoh yang harus patuh pada dokter yang pintar. Tak hanya Imam al-Ghazali yang berpandangan demikian. Imam Qusyairi pun setali tiga uang dengan Imam al-Ghazali.

29 Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm. 19.

30 Al-Ghazali, *Ihyā'* , Juz IV, hlm. 212.

31 Badawi Thabanah dalam "pengantar", Imam al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I, hlm. 9.

32 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 194.

33 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 195.

34 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 191.

35 Al-Ghazali, *Ashnāf al-Maghrūrīn*, hlm. 67.

36 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz II, hlm. 2.

37 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 237.

38 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 300.

39 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 302.

40 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 236-37.

41 Tarif Khalidi meriset tentang kutipan-kutipan sufi al-Ghazali yang dirujukkan kepada Nabi Isa dengan judul bukunya *The Muslim Jesus: Saying and Sotics in Islamic Literature* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, t.th.)

42 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 224.

43 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 231-32.

44 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 218.

45 Corak tasawuf falsafi Imam al-Ghazali sebenarnya lebih kuat terasa bukan dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, melainkan dalam karyanya yang lain seperti kitab *Misykāt al-Anwār*. Namun, kitab ini tak cukup dikenal dan tak diajarkan di pesantren-pesantren di Indonesia.

46 Al-Qusyayri, *al-Risālah*, hlm. 44.

47 Al-Junaid, *Rasā'il al-Junayd*, hlm. 58.

48 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 255.

49 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 242.
50 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 240.
51 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 151-52.
52 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 154-55.
53 Ibrahim Madzkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyah: Manhaj wa Tahthbīquh* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 72.
54 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 300.
55 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 304.
56 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 287.
57 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 349.
58 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 326.
59 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 292.
60 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 302.
61 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 349.
62 Al-Ghazali, *Ihyā'*, Juz IV, hlm. 288.

Fushūsh Al-Hikam Ibn 'Arabi

Kautsar Azhari Noer

Latar Belakang dan Penulisan

Fushūsh al-Hikam adalah salah satu karya Ibn 'Arabi (560-638/1165-1240)[1] yang paling terkenal karena paling banyak dibaca dan paling banyak diberi komentar (syarah) oleh para pengikutnya. *Fushūsh al-Hikam* adalah semacam ringkasan atau intisari semua ajaran tasawuf Ibn 'Arabi. Karya ini ditulis oleh Ibn 'Arabi pada masa kematangan intelektual dan spiritualnya, tepatnya pada 627/1230, sepuluh tahun sebelum ia wafat.

Periode sejarah politik dunia Islam secara makro ketika Ibn 'Arabi hidup adalah periode disintergrasi (1000-1250) yang ditandai oleh lahirnya dinasti-dinasti yang melepaskan diri dari kekuasaan Khalifah di Baghdad, perebutan kekuasaan di pusat pemerintahan, dan Perang Salib. Disintegrasi di bidang politik dapat dipandang sebagai proses menuju kemunduran pertama dunia Islam (1250-1500) yang ditandai oleh kejatuhan Baghdad kepada Hulagu Khan pada 1258. Masa disintegrasi itu (1000-1250) tidak serta-merta dipenuhi oleh kemunduran dalam semua segi peradaban Islam; masa ini ternyata ditandai oleh kemajuan dalam bidang-bidang Sufisme atau tasawuf, sastra, dan seni. Masa ini dan

masa sebelumnya, menurut Julian Baldick, seorang sarjana dalam bidang sejarah Islam yang pernah mengajar di London University, adalah masa konstruksi dan sistematisasi Sufisme (922-1240).[2] Masa ini adalah masa suburnya penulisan karya-karya Sufisme oleh para penulis dan teoretikus tentang Sufisme seperti al-Sarraj, al-Kalabadzi, Abu Thalib al-Makki, al-Sulami, al-Qusyayri, al-Hujwiri, Abu Hamid al-Ghazali, 'Ayn al-Qudlat al-Hamadzani, Ibn 'Arabi, dan Rumi.

Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Arabi al-Tha'i al-Hatimi dilahirkan pada 17 Ramadan 560 H, bertepatan dengan 28 Juli 1165 M, di Mursia, Spanyol bagian Tenggara, dan wafat pada 22 Rabiulakhir 638 H, bertepatan dengan Nopember 1240 M, di Damaskus, Suriah. Usia Ibn 'Arabi ketika wafat adalah 78 tahun menurut perhitungan tahun lunar, atau 75 tahun menurut perhitungan tahun solar. Periode kehidupan sufi dari Andalusia ini dapat dibagi secara garis besar ke dalam tiga fase. *Pertama* adalah fase persiapan dan pembentukan dirinya sebagai seorang sufi (560-598/1165-1202). Pada fase ini ia hidup di Andalusia dan banyak melakukan perjalanan di negeri itu dan Afrika Utara. Pada fase ini, yang berlangsung selama 38 tahun menurut perhitungan tahun lunar atau 37 tahun menurut perhitungan tahun solar, ia menimba berbagai ilmu agama dan filsafat kepada para sarjana terkemuka, dan mengunjungi para sufi untuk mengambil pelajaran-pelajaran dari mereka untuk menyiapkan dirinya sebagai seorang sufi. *Kedua* adalah fase peningkatan dan pengembangan kehidupan sufinya (598-620/1202-1223). Pada fase ini, yang berlangsung selama 22 tahun menurut perhitungan tahun lunar atau 21 tahun menurut perhitungan tahun solar, syekh sufi ini menetap di Mekkah dan melakukan banyak kunjungan ke banyak kota. Pada fase ini ia menulis banyak karya, termasuk *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Tarjumān al-Asywāq*, mengajar dan mengayomi para muridnya. *Ketiga* adalah

fase kematangan kehidupan spiritual dan inteletulanya sebagai seorang sufi (620-638/1223-1240). Pada fase terakhir ini, yang berlangsung selama 18 tahun menurut perhitungan tahun lunar atau 17 tahun menurut perhitungan tahun solar, Ibn 'Arabi menetap di Damaskus. Pada fase inilah Syekh ini menulis *Fushūsh al-Hikam* dan menyelesaikan karya ensiklopediknya *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, yang telah mulai ditulisnya ketika menetap dulu di Mekkah.

Fase ketika *Fushūsh al-Hikam* ditulis oleh Ibn 'Arabi adalah fase keemasan inspirasi kreatif dalam kehidupannya. Fase ini bertepatan dengan pulihnya kemakmuran di Damaskus, yang berlangsung selama delapan tahun kekuasaan penguasa Dinasti Ayyubiyyah yang baru, al-Malik al-Asyraf. Ibn 'Arabi mulai menetap di Damaskus pada 620/1223. Ia tampaknya mendambakan kehidupan yang tenang dan damai di usia lanjutnya di kota itu. Perlindungan para pemimpin di kota itu dan kemakmuran yang telah pulih di sana membuat Ibn 'Arabi bisa mencurahkan banyak perhatiannya untuk mengajar dan menulis dengan tenang dan damai sepanjang sisa hidupnya. Pada fase ini Syekh hidup dengan tenang dan aman, dan dikelilingi oleh keluarganya dan murid-muridnya yang banyak. Salah seorang muridnya adalah al-Malik al-Asyraf. Situasi fase ini sangat menguntungkan bagi Ibn 'Arabi untuk mengajarkan *Fushūsh al-Hikam* kepada para murindnya.

Dalam pengakuannya, Ibn 'Arabi melihat Nabi Muhammad Saw. dalam sebuah mimpi luar biasa pada bagian terakhir Muharram 627/ pertengahan Desember 1229 di kota Damaskus. Dalam mimpi itu, ia melihat Nabi membawa kitab *Fushūsh al-Hikam* kepadanya dan menyuruhnya mengambil kitab itu dan menyebarkannya kepada umat manusia agar mereka dapat mengambil manfaat darinya.

Dalam mukadimah *Fushūsh al-Hikam* Ibn 'Arabi berkata:

> Aku melihat Rasulullah Saw. dalam sebuah mimpi menyampaikan kabar gembira pada sepuluh hari terakhir Muharram 727 di Damaskus. Di tangan beliau ada sebuah kitab, dan beliau berkata kepadaku, "Ini adalah kitab *Fushūsh al-Hikam*. Ambillah dan sebarkan ini kepada umat manusia agar mereka mengambil manfaat darinya." Aku menjawab, "Kami mendengar dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan orang-orang yang berkuasa di antara kami, sebagaimana kami diperintahkan." Maka aku melaksanakan keinginan, memurnikan niat, dan mencurahkan tujuan dan semangat yang kuat untuk menerbitkan kitab ini seperti disampaikan Rasulullah Saw. kepadaku, tanpa menambah atau menguranginya.[3]

Segera setelah menerima kitab ini dari Nabi Muhammad Saw., Ibn 'Arabi memohon kepada Allah Swt., dalam persoalan ini dan dalam semua keadaan, agar Dia menjadikannya termasuk di antara hamba-hamba yang tidak bisa dikuasai setan. Ia juga memohon kepada Allah Swt. agar Dia mengistimewakannya, dalam semua yang ditulis oleh tangannya, yang diucapkan oleh lidahnya, dan yang dikandung oleh hatinya, dengan kemampuan menyampaikan kata-kata dengan lancar dan dengan inspirasi spiritual bagi jiwanya dan dukungan yang melindunginya, supaya ia menjadi penyampai, bukan menjadi pengarang, supaya "Orang-orang Allah" *(ahl Allāh)* dan "Para Pemilik Kalbu" *(ashḥāb al-qulūb)* yang membaca kitab ini benar-benar meyakini bahwa kitab ini datang dari Maqam Penyucian *(maqām al-taqdīs)* yang bersih dari semua tujuan kejiwaan rendah yang mudah tertipu. Ia mengharapkan agar Allah mengabulkan permohonannya, karena ia tidak menyampaikan kecuali apa yang disampaikan kepadanya dan tidak menulis dalam kitab ini kecuali apa yang diturunkan (diwahyukan) kepadanya. Namun demikian ia mengatakan dengan tegas, "Aku benar-benar bukan seorang nabi atau rasul, tetapi semata-mata seorang pewaris dan penanam untuk ladang akhirat."[4]

Ibn 'Arabi meyakini sepenuhnya bahwa *Fushūsh al-Hikam* adalah benar-benar kitab yang datang dari Nabi Muhammad Saw. sendiri. Kitab ini menyajikan kebijakasanaan spiritual sejati dari Muhammad, tidak ditafsirkan oleh orang lain tetapi sesuai dengan penjelasan Nabi Saw. sendiri. Karena alasan ini, Ibn 'Arabi tidak pernah mengizinkan untuk menggabungkan *Fushūsh* dengan karya-karyanya yang lain karena kitab ini sudah lengkap dalam dirinya sendiri. Tidak mungkin ada tambahan untuk kitab yang sudah memuat semua kebijakasanaan tertinggi semua nabi.

Sumber dan Tokoh yang Mempengaruhi

Salah satu pertanyaan yang perlu diajukan di sini adalah: apa sumber-sumber atau siapa tokoh-tokoh yang mempengaruhi *Fushūsh al-Hikam* Ibn 'Arabi? Sebelum menjawab pertanyaan ini ada baiknya kita mengemukakan pandangan Jane Clark, seorang pengkaji kontemporer tentang Sufisme Ibn 'Arabi asal Inggris,[5] bahwa para perintis awal yang memperkenalkan karya Ibn 'Arabi ke dalam bahasa-bahasa Eropa pada bagian pertama dan pertengahan abad ke-20 cenderung melihat Ibn 'Arabi sebagai pemikir antinomik yang daya tariknya terletak pada interpretasi-interpretasinya yang berani dan penggunaan konsep-konsep "non-Islami" yang diambil dari *falsafah* dan *kalām*. A.E. Affifi, misalnya, yang bertanggung jawab atas atas salah satu kajian awal dalam bahasa Inggris,[6] melihat Syekh ini terutama sebagai seorang Neo-Platonis yang menggunakan al-Qur'an dan Sunnah Nabi "untuk mendukung apapun yang dia katakan, [tidak peduli] apakah kedua sumber ini mempunyai sangkut-paut dengan apa yang dia katakan itu atau tidak."[7] R.A. Nicholson demikian juga melihat sufi ini sebagai seorang teolog spekulatif dan mempertahankan bahwa "Ibn 'Arabi mengambil sebuah teks dari al-Qur'an dan mendapatkan doktrinnya dari Kitab Suci ini dengan sebuah mode yang terkenal

bagi para pengkaji Philo dan Origin,"[8] sedangkan Henry Corbin tidak ragu-ragu menisbahkan Ibn 'Arabi dengan para mistikus Iran yang mengambil prinsip-prinsip Syi'ah.[9]

Jane Clark menunjukkan bahwa Sufisme Ibn 'Arabi, di mata para sarjana Barat awal, tidak bersumber pada al-Qu'an dan al-Sunnah tetapi pada unsur-unsur yang berasal dari luar Islam. Al-Qur'an berfungsi hanya sebagai pembenar atau penguat unsur-unsur dari luar Islam. Jika tidak ada pengecualian bagi karya-karya Ibn 'Arabi sebagai media untuk megajarkan Sufisme yang dibangunnya, maka semua karyanya, termasuk *Fushūsh al-Hikam*, tidak bersumber pada al-Qur'an.

Pada tahun-tahun yang lebih belakangan ini, kata Jane Clark,[10] terjadilah suatu perubahan yang ditandai oleh munculnya suatu pandangan baru yang berbeda tentang Ibn 'Arabi. Kesarjanaan kontemporer sekarang cenderung pada pandangan bahwa akar penglihatan batini-penglihtan batini (*insights*) Ibn 'Arabi tertanam dalam-dalam di dalam wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad dan di dalam tradisi Islam, yang memagarinya mempraktikkan kehidupan keagamaan baik sebagai seorang ortodoks Sunni maupun sebagai seorang pengikut Jalan sufi. Michel Chodkiewicz, salah seorang pengkaji terbaik tentang Ibn 'Arabi, misalnya, menunjukkan bahwa Ibn 'Arabi sendiri mempertahankan bahwa "segala sesuatu kami bicarakan dalam pertemuan kami dan dalam tulisan kami datang dari al-Qur'an dan harta simpanannya."[11] Chodkiewicz menegaskan bahwa seluruh karya Syekh ini bisa dipandang sebagai sejenis tafsir al-Qur'an. Betapa besar peranan al-Qur'an dalam karya-karya Ibn 'Arabi sehingga mustahil memisahkan Kitab Suci ini dari karya-karyanya. Tepat sekali Chodkiewicz mengatakan bahwa tidak mungkin memahami karya-karya Syekh Akbar ini tanpa mengingat bahwa—meskipun ketika tidak ada kutipan langsung atau rujukan jelas pada ayat-ayat al-

Qur'an—Kitab Suci ini selalu hadir dalam segala sesuatu yang dia tulis.[12]

Tanpa ragu, dapat dikatakan bahwa sumber utama *Fushūsh al-Hikam*, sebagaimana sumber karya-karya lain Ibn 'Arabi, adalah al-Qur'an, dan tokoh yang berpengaruh pada karya esoterik ini adalah Nabi Muhammad, yang telah memberi Syekh ini kitab ini ketika ia melihat Rasulullah dalam sebuah mimpi menyampaikan kabar gembira pada sepuluh hari terakhir Muharram 627 di Damaskus, seperti dikatakannya dalam Mukadimah *Fushūsh al-Hikam*, yang disebut di atas.

Karakteristik

Fushūsh al-Hikam ditandai oleh beberapa karakteristik. Salah satu karakteristik karya ini adalah sifat esoteriknya yang hampir tidak mungkin dipahami kecuali bila dibantu oleh karya-karya lain Ibn 'Arabi, termasuk dan terutama *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, oleh para guru sufi yang telah memahami karya ini, dan oleh kitab-kitab syarah (komentar) karya ini yang ditulis oleh para pengikutnya. Orang yang bahasa ibunya adalah bahasa Arab dan telah mengecam pendidikan di perguruan tinggi dalam bidang kajian Islam untuk program Doktor belum tentu memahami kandungan makna teks-teks dalam *Fushūsh al-Hikam*. Jangankan orang-orang bukan-Arab, Abu al-'Ala 'Afifi, seorang Mesir yang bahasa ibunya adalah bahasa Arab, pun pada mulanya tidak bisa memahami *Fushūsh al-Hikam*. Reynold A. Nicholson, Profesor yang membimbing 'Afifi untuk studi tasawuf di Universitas Cambridge, Inggris, memilih Ibn 'Arabi sebagai topik disertasi doktoral mahasiswanya itu pada 1927. 'Afifi, mahasiswa kesayangan Nicholson itu, menerima permintaan Profesor itu. Lalu, apa yang dilakukan oleh 'Afifi? Simak apa yang dikatakannya berikut ini:

> Aku menerima permintaan Profesor Nicholson. Maka aku mencurahkan perhatian untuk membaca kitab-kitab Ibn 'Arabi mulai dengan [membaca] *Fushūsh*. Lalu, aku membaca *Syarḥ* al-Qasyani atas kitab itu bebarapa kali, tetapi Allah tidak membukakan kepada hatiku sedikit pun pemahaman. Padahal kitab itu adalah bahasa Arab yang jelas, dan setiap kosa kata lafal dalam kitab itu, apabila aku perhatikan, dipahami artinya. Tetapi arti global setiap kalimat atau banyak kalimat adalah paling dalam rahasianya dan paling sulit dipahami, yang beserta syarahnya, tidak ada yang bertambah kecuali kerumitan dan perhatian serius dalam ketidakjelasan (*al-ghumūḍ*). Aku datang kepada Profesor itu untuk mengadukan masalahku, dan aku menunjukkan kepadanya bahwa ini adalah pertama kali bagiku sulit memahami sebuah kitab dalam bahasa Arab sampai kepada batas ini. Maka ia menasehatiku agar meninggalkan *Fushūsh* dan memusatkan perhatian kepada kitab-kitab Ibn'Arabi yang lain. Lalu, aku membaca lebih dari duapuluh kitab, baik yang telah diterbitkan maupun manuskrip, termasuk *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Sejak saat itu, mulailah tersingkap bagiku konsep-konsep dan tujuan-tujuan Syekh setelah akrab dengan istilah-istilah dan gaya-gaya bahasanya.[13]

Apalagi teks-teks yang kelihatannya mengandung makna yang aneh dan bertentangan dengan logika tentu sangat sulit dipahami. Salah satu contoh yang kelihatan aneh adalah bagian yang mengatakan bahwa, dari satu sisi, alam adalah makanan (*ghidzā'*) bagi Tuhan dan, dari sisi lain, Tuhan adalah makanan bagi alam. Ibn 'Arabi mengatakan, "Maka anda (hamba) adalah makanan-Nya dengan hukum-hukum, dan Dia adalah makanan anda dengan wujud."[14] Perkataan dalam *Fushūsh al-Ḥikam* ini berkaitan dengan perkataan lain dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* yang berbunyi:

> Tatkala alam ada, ia tidak memiliki kekekalan (*baqā'*) kecuali dengan Allah, sedangkan sifat ketuhanan (*al-na't al-ilāhī*) tidak memiliki kekekalan kecuali dengan

alam. Masing-masing adalah rezeki bagi yang lain yang dimakannya untuk kekekalan wujudnya ...
Maka kita adalah rezeki bagi-Nya. Dia memakan kita,
Sebagaimana Dia adalah rezeki bagi alam tanpa diragukan.
Maka Dia memelihara kita sebagai alam, dan kita memelihara wujud-Nya,
Sebagai Tuhan. Perkataan ini bukanlah kepalsuan.[15]

Secara timbal-balik, masing-masing dari Tuhan dan alam, adalah "makanan" (*ghidzā'*) dan "yang memakan" (*mutaghadzdzī*). Dalam konteks ini, Syekh ini menggunakan simbol "makanan" dan "yang memakan" untuk menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam. Su'ad al-Hakim, seorang sarjana perempuan dari Libanon, mengatakan bahwa perbuatan memakan (*taghdziyyah*) digunakan untuk menjelaskan dua aspek dalam realitas wujud yang satu: *al-Haqq* dan *al-khalq*. *Al-Haqq* memakan *al-khalq* dari segi bahwa tidak ada penampakan bagi *al-Haqq* kecuali dalam bentuk kreatif memakan dengan sifat-sifatnya. Tidak ada kekekalan bagi ketuhanan (*ulūhiyyah*) kecuali dengan adanya kekekalan hamba (*ma'lūh*). Maka ketuhanan memiliki makanan dan makanannya adalah wujud hambanya.[16] Sebaliknya, *al-khalq* memakan *al-Haqq* dari segi bahwa wujud *al-khalq* adalah tempat penampakan (*mazhhar*) dan yang tampak (*al-zhāhir*) melaluinya adalah *al-Haqq*. Jadi *al-Haqq* adalah rezeki bagi eksistensi *al-khalq*, dan makanannya adalah dengan wujud.[17]

Tentang penggunaan simbol makanan dan yang memakannya ini ada tiga hal yang perlu dicatat. *Pertama*, makanan meresap ke dalam tubuh yang memakannya. Makanan meresap bukan hanya ke dalam bagian-bagian tertentu, tetapi ke dalam seluruh bagian tubuh. Tubuh dan makanan yang meresap ke dalamnya menjadi satu. Demikian pula halnya *al-Haqq* dan *al-khalq*, keduanya adalah

satu meskipun tetap berbeda. Itulah sebabnya para *'ārif* (orang yang mencapai makrifah) melihat Yang Satu dalam yang banyak dan melihat yang banyak dalam Yang satu. *Kedua*, kelangsungan hidup yang memakan tergantung kepada makanan. Tanpa makanan ia tidak bisa hidup, tidak bertahan, tidak kekal. Demikian pula halnya *al-Haqq* dan *al-khalq*. *Al-Haqq* memakan *al-khalq* dalam arti bahwa Dia menyerap sifat-sifat *al-khalq* agar Dia tampak (*zhahara*) dalam bentuk alam. Tanpa *al-khalq* Dia tidak bisa tampak dalam bentuk-bentuk *al-khalq*. *Al-khalq* memakan *al-Haqq* dalam arti bahwa ia menerima wujud dari *al-Haqq*. Tanpa *al-Haqq* ia tidak memiliki wujud. *Ketiga*, *al-Haqq* dan *al-khalq* sama-sama mempunyai peranan yang sama secara timbal-balik. Masing-masing sama-sama "memakan" dan "dimakan," "menerima" dan "memberi," tergatung kepada yang lain dan menjadi tempat bergantung.

Contoh lain yang kelihatan aneh adalah perkataan Ibn 'Arabi,

> "Maka Dia [Tuhan] memujiku, dan aku memuji-Nya.
> Dan Dia menyembahku, dan aku menyembah-Nya."[18]

Bait syair ini tentu aneh dan tidak masuk akal bila dipahami dalam arti yang lazim bahwa manusialah yang memuji dan menyembah Tuhan, bukan sebaliknya. Tetapi bagi sufi terkenal dari Andalusia ini, Tuhan dan manusia saling memuji dan saling menyembah. Ungkapan "Dia memujiku," menurut Dawud al-Qayshari, salah seorang pensyarah *Fushūsh al-Hikam*, berarti bahwa Tuhan memuji manusia dengan menciptakannya dengan bentuk-Nya, menyempurnakan dirinya, menampakkan Diri-Nya bagi kalbunya, dan membebaskannya dari penjara tabiat dan ikatan hawa nafsu. Ungkapan "aku memuji-Nya" berarti bahwa manusia memuji Tuhan dengan bahasa keadaan (*lisān al-hāl*) dengan menampakkan kesempurnaan-kesempurnaan-Nya dan hukum

sifat-sifat-Nya pada cermin entitasnya, menerima dengan baik penampakan Diri-Nya, dan dengan bahasa perkataan dengan bertasbih kepada-Nya, memuji-Nya, dan memuja-Nya. Ungkapan "Dia menyembahku" berarti bahwa Tuhan menyembah manusia dengan menciptakannya, mewujudkannya, dan menampakkannya dalam tingkatan-tingkatan wujud ruhaniah dan jasadiah, tinggi dan rendah; karena mewujudkan dan menampakkan sesuatu dari kegaiban kepada kenyataan adalah jenis pelayanan dan ibadah (pengabdian). Ungkapan "aku menyembah-Nya" berarti bahwa manusia menyembah Tuhan sebagai konsekuensi dari ibadah (penyembahan) Tuhan kepada manusia dengan mewujudkannya dan menampakkannya; ibadah manusia kepada Tuhan pada lahirnya adalah menegakkan ketentuan-ketentuan-Nya, hak-hak-Nya, perintah-perintah-Nya, dan larangan-larangan-Nya, dan pada batinnya adalah menerima penampakan Zat dan nama-nama-Nya dan menampakkan hukum-hukum-Nya.[19]

Fushūsh al-Hikam memang sangat sulit dipahami. Tetapi apabila seseorang mamahaminya setelah sebelumnya bergulat dengan kesulitan, ia akan ketagihan dan kecanduan pada kitab ini. Beruntunglah orang yang bisa memahaminya.

Salah satu keuntungan dari pemahaman *Fushūsh al-Hikam* bagi siapa pun yang membacanya adalah bahwa pemahaman tentang kitab ini membantu pemahaman tentang karya-karya yang mengandung pengetahuan esoterik seperti *Tao Te Ching, Chuang Tzu, Baghavad Gita*, dan *Upanisad* karena semua karya yang disebutkan ini memiliki titik temu pada "Transcendent Unity of Existence," "Oneness of Being," yang dalam tradisi sufi disebut *wahdat al-wujūd* (Kesatuan Wujud). Doktrin Kesatuan Wujud ini mengandung "paradoksikalitas" yang dirumuskan sebagai prinsip *coincidentia oppositorum, al-jam' bayna al-adldād*, dan "keidentikan pertentangan-pertentangan" atau "keidentikan dalam perbedaan." Pengetahuan

Kesatuan Wujud ini diperoleh bukan melalui pendekatan intelektual tetapi melalui pengalaman spiritual yang didorong oleh cinta. Sebaliknya, siapa pun yang memahami *Tao Te Ching*, misalnya, akan mudah baginya memahami *Fushūsh al-Hikam*, *Chuang Tzu*, *Baghavad Gita*, dan *Upanisad*. Dan begitu seterusnya.

Karakteristik lain *Fushūsh al-Hikam* adalah bahwa karya yang terdiri dari 27 bab ini, sebagai konsekuensi kehadiran al-Quran dan hadis di dalamnya, menampilkan kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi dalam setiap bab kecuali bab terpendek yang terdiri hanya dari satu halaman, yaitu bab keduapuluh enam dengan judul "*Fashsh Hikmah Shamadiyyah fi Kalimah Khālidiyyah*" (Tatakan Batu Permata Kebijaksanaan Tempat Bergantung dalam Kata Khalid). Ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip pada umumnya bukanlah ayat-ayat yang utuh atau lengkap dari awal sampai akhir masing-masing ayat, tetapi adalah bagian-bagian atau potongan-potongannya sesuai dengan konteks objek yang dibicarakan. Pengutipan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara ini sebenarnya sering juga dilakukan oleh banyak ulama.

Fushūsh al-Hikam dapat dipandang sebagai tafsir mistikal atau tafsir esoterik al-Qur'an, yang tentu saja berbeda dengan tafsir jenis lain pada umumnya. R.W.J. Austin mengatakan,

> Sebenarnya, ia [*Fushūsh al-Hikam*] adalah tafsir mistikal, kadang kala sejenis yang panjang dan tidak biasa, yang merupakan ciri dominan karya ini, karena melaluinya Ibn 'Arabi banyak mengambil bahan Qur'anik untuk menjelaskan pendiriannya. Sama dengan banyak penulis sufi lain, ia mendekati teks Qur'anik dengan suatu cara yang berbeda dengan cara para penafsir eksoterik yang lebih dikenal. Yaitu, ia memperlakukan teks dengan dasar pemikiran bahwa setiap ayat al-Qur'an memiliki makna-makna lebih banyak daripada satu makna yang mungkin jelas bagi orang beriman biasa, yang melihat semata-mata permukaan sesuatu. Di bawah permukaan itu, menurut para sufi, terletak suatu lautan makna,

> baik yang halus maupun yang spiritual, yang dapat diselami hanya oleh orang-orang yang mata batin mereka terbuka, apakah dengan anugerah ilahi maupun dengan latihan yang tepat. Dengan cara ini, sufi ini menganggap bahwa teks Qur'anik, boleh dikatakan, berperan sebagai cermin bagi pembaca, dalam arti bahwa pembaca akan menangkap di dalamnya apa yang baginya diizinkan oleh keadaan spiritualnya untuk melihat.[20]

Sebagaimana ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis yang dikutip tentu hadis-hadis yang sesuai dengan konteks objek yang dibicarakan. Dibanding dengan ayat-ayat al-Qur'an, jumlah hadis yang diktip jauh lebih sedikit. Banyak hadis yang ditemukan dalam *Fushūsh al-Hikam*, sebagaimana dalam karya-karya lain Ibn 'Arabi dan para sufi lain, dianggap tidak sahih oleh para ulama yang menolak tasawuf. Tentang kesahihan hadis-hadis Ibn 'Arabi mempunyai kriteria yang berbeda dengan yang disepakati banyak ulama. Menurut Ibn 'Arabi, ada hadis-hadis yang sahih dari segi *kasyf* (penyingkapan intuitif) tetapi tidak sahih dari segi *sanad* (rantai penutur/perawi/periwayat hadis). Pandangan ini sejalan dengan kepercayaan bahwa ilmu para wali adalah ilmu laduni dari Allah dan pengalaman mereka bertemu secara ruhani dengan para nabi yang membimbingkan mereka.

Karakteristik lain yang menandai *Fushūsh al-Hikam* adalah bertebarnya banyak syair dalam karya ini. Syair-syair dalam karya ini ditemukan dalam mukadimah dan sebagian besar bab; syair-syair ditemukan dalam 19 bab. Ada 8 bab yang tidak mengandung syair, yaitu bab-bab 2, 9, 14, 18, 19, 20, 22, dan 26. Jumlah semua bait syair yang bertebaran dalam karya ini—yaitu dalam mukadimah dan 19 bab—adalah 143 bait. Hampir semua bait syair ini dikarang oleh Ibn 'Arabi sendiri. Dari 143 bait ini hanya 4 bait yang bukan dikarang oleh sufi dari Andalusia ini. Syair-syair itu digunakan untuk menjelaskan dan sekaligus untuk menguatkan pan-

dangan-pandangan esoterik sufi ini. *Fushūsh al-Hikam* adalah karya dalam bentuk prosa yang ditaburi banyak syair. Karakteristik bertebarnya banyak syair juga ditemukan dalam karya-karya lain Ibn 'Arabi seperti *al-Futūhāt al-Makkiyyah*. Ia sendiri pernah mengarang sekumpulan syair yang sangat indah, *Tarjumān al-Asywāq*, yang mengundang tuduhan bahwa ia telah menulis syair-syair tentang cinta yang didorong oleh hawa nafsu. Padahal sebenarnya *Tarjumān al-Asywāq* adalah karya yang mengandung makna-makna esoterik dan simbolis sebagai perasaan cinta kepada Tuhan.

Penyebaran, Pengaruh, dan Posisi

Penyebaran karya ini dilakukan melalui berbagai cara. Cara pertama adalah pengajarannya oleh Ibn 'Arabi sendiri kepada para muridnya semasa syekh sufi ini masih hidup. Muridnya yang paling penting dalam penyebaran karya ini adalah Shadr al-Din al-Qunawi, yang mempelajari *Fushūsh al-Hikam* bersama Ibn 'Arabi di Damaskus selama beberapa tahun sejak 627 sampai 634. Syekh dari Andalusia ini pernah mengajarkan *Fushūsh al-Hikam* kepada al-Qunawi sebagai satu-satunya pendengar dalam satu sesi di kota itu. Mu'ayyid al-Din al-Jandi (w. 700/1300), murid terdekat dan terpenting al-Qunawi, dan al-Qunawi sendiri memberikan kesaksian bahwa pemahaman al-Qunawi tentang *Fushūsh al-Hikam* datang bukan dari pengajaran formal tetapi dengan anugerah Allah yang memberinya hak istimewa untuk berbagi dengan Ibn 'Arabi.[21] Ia, sebagaimana gurunya, memperoleh pengetahuannya langsung dari Tuhan, bukan melalui guru atau jalan spiritual tertentu manapun. Cara pengajaran berhadapan muka guru dan murid seperti ini diteruskan selama berabad-abad dari generasi ke generasi. Peranan al-Qunawi dalam penyebaran *Fushūsh al-Hikam* ditunjang oleh upayanya dalam penyalinan dan pemberian anotasi *Fushūsh al-Hikam* dan beberapa karya lain Syekh Terbesar ini.

Al-Qunawi adalah orang yang paling penting dan paling berpengaruh dalam mewarnai tradisi syarah *Fushūsh al-Ḥikam* karena ia menjelaskan makna setiap judul pokok bab kitab ini dalam karyanya *al-Fukūk*, dan dalam melakukan itu ia menghasilkan pandangan-pandangan dasar dalam kitab ini. Para pensyarah *Fushūsh al-Ḥikam* kemudian merujuk pada penjelasan al-Qunawi tentang makna judul-judul pokok kitab ini. Syarah tertua *Fushūsh al-Ḥikam* mungkin ditulis oleh Afif al-Din al-Tilimsani (w. 690/1291), yang tetap bertahan dalam satu-satunya manuskrip yang lengkap. Al-Tilimsani belajar di bawah bimbingan Ibn 'Arabi dan al-Qunawi. Syarah lengkap lain *Fushūsh al-Ḥikam* adalah syarah yang ditulis oleh al-Jandi. Dua syarah *Fushūsh al-Ḥikam* yang paling berpengaruh dalam tradisi mazhab Ibn 'Arabi mungkin adalah syarah yang ditulis oleh 'Abd al-Razzaq al-Qasyani (al-Kasyani) (w. 730/1330), murid al-Jandi, dan syarah yang ditulis oleh Dawud al-Qayshari (w 751/1350), murid al-Qasyani. Beberapa penulis syarah lain yang penting adalah Baba Rukn al-Din Syirazi (w. 744/1344), Sayyid Haydar Amuli (w. 786/1384), 'Abd al-Rahman Jami (w. 898/1492), 'Abd Allah Bosnevi (w. 1054/1644), yang dikenal dengan nama 'Abdi Efendi, Muhibb Ilah Ilahabadi (w. 1058/1648), dan 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (w. 1143/1730).

Dukungan para penguasa Muslim memudahkan penyebaran *Fushūsh al-Ḥikam* dan syarah-syarahnya di kawasan kekusaan mereka, khususnya kawasan Turki dan Persia. Di awal masa Dinasti Usmani, misalnya, penguasa kedua, Orkhan (berkuasa sekitar 724/1324-761/1360), mendirikan madrasah di Iznik dan memilih Dawud al-Qayshari, pensyarah *Fushūsh al-Ḥikam*, sebagai kepala madrasah itu. Tentu saja al-Qayshari mengajarkan *Fushūsh al-Ḥikam* di madrasah itu. Syarah al-Qayshari tentang *Fushūsh al-Ḥikam* menjadi salah satu kitab yang paling berpengaruh di Iran dan kawasan timur Islam. Sultan Mehmet (Muhammad) II (w.

886/1481) adalah penganut mazhab Ibn 'Arabi. Ia mempunyai penasihat seorang pengikut mazhab Syekh ini, 'Aq Syams al-Din (w. 863/1459), murid Haci Bayram (w. 833/1430), seorang murid Ibn 'Arabi yang pernah tinggal beberapa tahun di Damaskus. Ia menyuruh agar karya-karya Sadr al-Din al-Qunawi diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dan menyimpan sebuah salinan syarah al-Jandi tentang *Fushūsh al-Hikam* di perpustakaannya sendiri. Burhan al-Din (w. 800/1398), Sultan Sivas, adalah pengagum Ibn 'Arabi. Minatnya pada Ibn 'Arabi tampaknya mulai ketika ia mengirim sepasang karpet ke makam Sadr al-Din al-Qunawi dan kemudian ia menerima sebuah salinan *Fushūsh al-Hikam* yang dihiasi dengan tulisan tangan Sadr al-Din sendiri. Setelah kitab itu diterimanya ia mempelajarinya.

Fushūsh al-Hikam Ibn 'Arabi telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Wisdom of the Prophets* oleh Sahib Khaja Khan, yang diterbitkan pada 1929; dengan judul *The Bezels of Wisdom* oleh Ralph W. J. Austin, yang diterbitkan pada 1980; dengan judul *The Seals of Wisdom* oleh 'Aisha 'Abd al-Rahman al-Tarjumana, yang diterbitkan pada 1980; dan dengan judul *The Ringstones of Wisdom* oleh Caner K. Dagli, yang diterbitkan pada 2004. *Fushūsh al-Hikam* diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis dengan judul *La Sagesse des Prophètes* oleh Titus Burckhardt, yang diterbitkan pada 1955, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Wisdom of Prophets* oleh Angela Culme-Seymor, yang diterbitkan pada 1975. *Fushūsh al-Hikam* diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman dengan judul *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche* oleh Hans Koffer, yang diterbitkan pada 1970. *Fushūsh al-Hikam* diterjemahkan ke dalam bahasa Turki dengan judul *Fusūs ul-Hikem* oleh M. Nuri Gencosman, yang diterbitkan pada 1981; dan dengan judul *Fusūs'l-Hikem (Tercume ve Serhi)* oleh Ahmed Ayni Konuk,

yang diterbitkan secara bertahap dalam beberapa volume pada 1987,1989, dan 1992. *Fushūsh al-Hikam* juga diterjemahkan ke dalam bahasa Spanyol dengan judul *Los engarces de la Sabiduria* oleh Abderrahman Mohamed Maanan, yang diterbitkan pada 1994.

Di antara karya-karya terjemahan Inggris *Fushūsh al-Hikam*, *The Bezels of Wisdom* adalah salah satu yang terbaik. Karya Austin ini bukan hanya terjemahan dari karya asli dalam bahasa Arab tetapi juga memuat sebuah pendahuluan tentang kehidupan dan karya Ibn 'Arabi, konteks historis dan spiritualnya, *Fushūsh al-Hikam*, dan pemikirannya. Karya ini dilengkapi pula dengan catatan pendahuluan untuk setiap bab yang menjelaskan secara singkat isi yang terkadung dalam setiap bab itu. Tetapi karya Austin ini dipandang sebagai karya yang kurang menyentuh kepekaan batin para pembaca.

Karya terjemahan Perancis Titus Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, yang mencakup hanya duabelas bab, adalah "teks Perancis yang baik sekali" ("*excellent French text*") dari *Fushūsh al-Hikam*, yang membuat Angela Culme-Seymour, isteri Bulent Rauf dan sekarang Presiden Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, memiliki keinginan untuk mencari terjemahan Inggris kitab ini segera setelah membaca terjemahan Perancis ini. Karena tidak menemukan terjemahan Inggris kitab ini pada waktu itu, muncullah ide pada perempuan bijak dan cerdas itu untuk menerjemahkan terjemahan Perancis itu ke dalam Inggris. Daya pikat terjemahan Titus Burckhardt itu yang begitu besar tertuang dalam pengantar terjemahan Inggris yang dikerjakannya sendiri, *The Wisdom of the Prophets (Fusûs al-Hikam)*. Ia mengatakan dengan kagum,

> Setelah beberapa bacaan pertama, saya menemukan *Fushūsh* dapat dibandingkan dengan sebuah kampas besar dan rinci: semakin sering saya membacanya, saya semakin mengerti; makna-makna yang pertama kali tidak jelas tiba-tiba menjadi jelas; baris-baris tertentu

> yang dibaca ketiga kali berpindah seperti pertama kali, dan selalu telah ada—dan masih ada—sesuatu yang baru dan menarik suatu perhatian yang mendalam untuk ditemukan—atau direalisasikan, yang dengannya saya maksudkan dipahami dengan suatu pemahaman intuitif yang tiba-tiba, dan juga secara intelektual.[22]

Fushūsh al-Hikam Ibn 'Arabi telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Fushūsh al-Hikam: Permata Hikmah Wahdatul Wujud* oleh Jaffar Jufri, yang diterbitkan oleh PT Dana Bhakti Prima Yasa pada 2003. Karya terjemahan ini tidak mencakup seluruh bab dalam kitab *Fushūsh al-Hikam*; ia mencakup hanya empat belas bab. Karya terjemahan ini mengandung banyak kesalahan, yang tentu saja melahirkan kesalahpahaman bagi para pembaca. Kesalahan-kesalahan itu secara garis besar dapat dibagi menjadi dua bentuk: terjemahan kata-kata, khususnya istilah-istilah, dan struktur kalimat. Kedua kesalahan ini sama-sama buruk dalam arti bahwa yang satu tidak lebih ringan atau lebih baik dari yang lain.

Karya terjemahan Indonesia lain dari *Fushūsh al-Hikam* adalah *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi* oleh Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti, yang diterbitkan oleh Penerbit Islamika pada Maret 2004 ini. Karya terjemhan Indonesia ini bukanlah terjemahan langsung dari karya asli *Fushūsh al-Hikam* dalam bahasa Arab tetapi terjemahan dari terjemahan Inggris yang berjudul *The Bezels of Wisdom*, yang dikerjakan oleh R.W.J. Austin, yang telah disebutkan di atas. *Fushūsh al-Hikam* dalam terjemahan Indonesia ini, seperti terjemahan Jaffar Jufri, mengandung kesalahan-kesalahan, baik dalam bentuk terjemahan kata-kata, khususnya istilah-istilah, maupun dalam bentuk struktur kalimat.

Kesalahan-kesalahan terjemahan ini dapat disebabkan oleh ketidakpahaman penerjemah tentang apa yang diterjemahkannya.

Kesalahan-kesalahan yang sama dapat juga terjadi karena kemiskinan bahasa terjemahan untuk bahasa aslinya. Betapa sulitnya memahami *Fushūsh al-Ḥikam* Ibn 'Arabi sehingga, seperti dijelaskan di atas, usaha untuk memahaminya memerlukan kesabaran, ketekunan, ketelitian, kepekaan pemahaman, dan imaginasi dari pembaca, yang harus siap mengikuti sufi terkemuka ini sepanjang lorong-lorong pemikiran dan penjelasannya. Karena sulitnya, karya ini hampir tidak bisa dipahami tanpa bantuan syarah-syarah (komentar-komentar) atau bimbingan seorang guru yang menguasai teks kitab ini melalui kajian bertahun-tahun.

Sejarah telah menyaksikan bahwa *Fushūsh al-Ḥikam* menempati posisi sebagai *"the main text that was studie in order to gain first-hand acces to Ibn 'Arabi's perspektif"* (teks utama yang dikaji agar memperoleh jalan masuk dari tangan pertama kepada perspektif Ibn 'Arabi).[23] Karya ini adalah karya termasyhur Syekh Terbesar dan dibaca secara paling luas (dan pada waktu yang sama menjadi paling kontroversial).

Ajaran Sentral

Nama kitab ini, *Fushūsh al-Ḥikam*, terdiri dari dua kata: *Fushūsh* dan *al-Ḥikam*. *Fushūsh* adalah bentuk plural dari *fashsh*, yang berarti "tatakan pada cincin yang berfungsi sebagai tempat batu permata," atau, singkatnya, "tatakan batu permata." *Al-Ḥikam* adalah bentuk plural dari *ḥikmah*, yang berarti "kebijaksanaan." *Fushūsh al-Ḥikam* berarti "Tatakan Batu Permata Kebijaksanaan." Titus Burckhardt, seorang pendukung Sufisme mazhab Ibn 'Arabi, mengatakan bahwa "tatakan batu permata" *(fashsh)* adalah "tempat yang memegang batu permata atau segel *(al-khatam)* sebuah cincin. "Kebijaksanaan" *(al-ḥikam)* di sini harus dipahami sebagai aspek-aspek Kebijaksaan Ilahi. "Tatakan batu permata" yang memegang batu-batu permata Kebijaksanaan *(al-ḥikmah)* yang kekal

adalah "bentuk-bentuk" spiritual dari Nabi-nabi yang berbeda, tabiat mereka masing-masing, baik manusiawi maupun spiritual, yang mengangkut demikian itu atau aspek Pengetahuan Ilahi seperti itu. Sifat batu permata yang tidak dapat dirusak serupa dengan tabiat Kebijaksanaan yang tidak berubah.[24]

Karya ini dinamakan *Fushūsh al-Hikam* karena setiap nabi, yang namanya dijadikan judul setiap bab, adalah tatakan manusia atau ikatan manusia tempat batu permata setiap jenis kebijaksanaan diletakkan atau dipasang, yang membuat setiap nabi sebagai segel, cap, stempel atau tanda suatu aspek partikular dari Kebijaksanaan Ilahi. Ini diungkapkan dengan cara lain dalam judul-judul bab. Misalnya, judul bab pertama adalah "Tatakan Batu Permata Kebijaksanaan Ilahi dalam Kata Adami" *(Fashsh Hikmah Ilāhiyyah fī Kalimah Ādamiyyah)*. Dalam bab ini Kebijaksanaan Ilahi diungkapkan atau diletakkan dalam bentuk atau kata Adami. Adam dalam konteks ini menjadi Kata Ilahi dari sebuah kebijaksanaan partikular. Dalam hal ini "Kata" *(kalimah)* adalah sama dengan "tatakan batu permata" *(fashsh)* pada judul utama ini.

Seperti terlihat pada judulnya, tujuan *Fushūsh al-Hikam* adalah untuk memperkenalkan aspek-aspek partikular dari Kebijaksanaan Ilahi dalam konteks kehidupan dan *person* duapuluh tujuh nabi. Karya ini mengandung duapuluh tujuh bab dan setiap bab menggunakan nama seoranmg nabi untuk judulnya. Setiap nabi, yang disimbolkan dengan "tatakan batu permata" *(fashsh)*, mewakili suatu aspek tertentu dari Kebijaksanaan Ilahi yang termanifestasi pada setiap nabi itu, yang menjadi lokus penampakan diri *(majlā)* Tuhan.

Meskipun bab pertama dari duapuluh tujuh bab itu berkenaan dengan Adam, nabi pertama menurut Islam, dan bab terakhir berkenaan dengan Muhammad, duapuluh lima nabi yang ditempatkan antara dua nabi ini tidak disusun dengan urutan kronol-

ogis. Dua puluh lima nabi itu, selain Adam dan Muhammad, disusun dalam karya ini sebagai berikut: Syits, Nuh, Idris, Ibrahim, Ishaq, Isma'il, Ya'qub, Yusuf, Hud, Saleh, Syu'aib, Lut, 'Uzair, 'Isa, Sulaiman, Daud, Yunus, Ayyub, Yahya, Zakaria, Ilyas, Luqman, Harun, Musa, dan Khalid. Di antara dua puluh lima nabi yang sering disebut di dunia Sunni, ada dua nabi yang tidak disebut oleh Ibn 'Arabi, yaitu Dzulkifli dan Ilyasa'. Sebagai pengganti dua nabi ini, ia menyebut Syits dan 'Uzair. Dua nabi di luar duapuluh lima nabi yang disebut oleh Ibn 'Arabi adalah Luqman dan Khalid. Inilah duapuluh tujuh nabi dalam *Fushūsh al-Ḥikam*.

Duapuluh tujuh bab ini dalam *Fushūsh al-Ḥikam*, meskipun menggunakan nama-nama 27 nabi, bukanlah kisah nabi-nabi sebagai pribadi historis dalam realitas empiris mereka. Ajaran yang disampaikan dalam masing-masing bab tidak mesti terkait secara khusus dengan kehidupan dan ucapan nabi-nabi itu. Seperti dikatakan oleh R.W.J. Austin, dalam beberapa kasus, misalnya bab-bab yang berkenaan dengan Nuh, Musa, dan 'Isa, ajaran yang dibicarakan dalam bab-bab itu terkait secara khusus dengan kehidupan dan ucapan ketiga nabi ini, sementara dalam kasus-kasus lain kelihatan hubungan yang sangat kecil antara nabi-nabi yang nama mereka tampil dalam judul bab dan topik yang dibicarakan dalam bab itu sendiri.[25]

Konsep filosofis kunci yang harus dipahami untuk pintu masuk kepada *Fushūsh al-Ḥikam* adalah *waḥdat al-wujūd* (Kesatuan Wujud) karena konsep ini adalah intisari sistem Ibn 'Arabi yang terkandung dalam kitab ini, sebagaimana juga terkadung dalam karya-karyanya yang lain. Konsep kunci ini adalah pusat yang dikitari semua konsep kunci yang lain, termasuk "Kebijaksanaan Ilahi" yang termanifestasi pada setiap nabi, yang menjadi tempat penampakan diri Tuhan, seperti dijelaskan di atas. Itulah sebabnya mengapa Bulent Rauf, Presiden Muhyiddin Ibn 'Arabi Society

sejak berdirinya sampai beliau wafat pada 1987, memberikan pengantar kepada *Fushūsh al-Hikam* bukan dengan penjelasan tentang apa itu *Fushūsh al-Hikam*, bagaimana kitab ini disusun atau, lebih tepatnya, diterima oleh Ibn 'Arabi, kapan dan di mana kitab itu diterimanya, bagaimana sikapnya terhadap kitab ini, bagaimana gaya bahasanya, apa isinya, syarah-syarahnya, terjemahan-terjemahannya, penyebarannya, dan hal-hal lain yang terkait. Bulent Rauf mereflesikan intisari kitab ini yang bersifat esoterik pada pengantar itu: Kesatuan Wujud.[26]

Wahdat al-wujūd[27] adalah doktrin bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan; hanya ada Satu Wujud Hakiki, yaitu Tuhan, yang oleh Ibn 'Arabi sering disebut *al-Haqq*. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh memanifestasikan Wujud Tuhan. Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Manusia Sempurna *(al-insān al-kāmil)* adalah mikrokosmos, yang merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Di dalam sistem Ibn 'Arabi penampakan diri *(tajallī)* Tuhan merupakan salah satu ajaran sentral. Alam tidak mempunyai wujud sendiri kecuali wujud pinjaman, wujud yang berasal, "melimpah" atau "memancar," dari Tuhan. *Al-Haqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (alam) adalah satu tetapi bukan satu, identik tetapi bukan identik. Doktrin *wahdat al-wujūd* menekankan tidak hanya sisi *tasybīh* (*similarity*, keserupaan), tetapi juga sisi *tanzīh* (*incomparability*, ketidak-dapat-dibandingkan). Dilihat dari sisi *tasybīh*, Tuhan adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu, dengan alam—walaupun keduanya tidak setara—karena Dia, melalui nama-nama-Nya, menampakkan diri-Nya dalam alam. Tetapi dilihat dari sisi *tanzīh*, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam karena Dia adalah Zat Mutlak yang tidak terbatas di luar alam nisbi yang terbatas. Tuhan adalah imanen dan transenden. Ide ini dirumus-

kan oleh Ibn 'Arabi dengan ungkapan singkat, *huwa lā huwa* ("Dia dan bukan Dia").

Kesatuan *tanzīh* dan *tasybīh* adalah prinsip *coincidentia oppositorum (al-jam' bayna al-adldād)* dalam sistem Ibn 'Arabi, yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologis antara Yang Tersembunyi *(al-bāthin)* dan Yang Tampak *(al-zhāhir)*, antara Yang Satu *(al-wāḥid)* dan Yang Banyak *(al-katsīr)*. Dilihat dari segi Zat-Nya, Tuhan adalah transenden, *munazzah* (tidak dapat dibandingkan [dengan alam]), Yang Tersembunyi dan Yang Satu. Dilihat dari segi nama-nama-Nya, Tuhan adalah imanen, *musyabbah* (serupa [dengan alam]), Yang Tampak dan Yang Banyak. Tuhan sebagai satu-satunya Wujud Hakiki, Zat Mutlak yang *munazzah*, Yang Tersembunyi dan Yang Satu, menampakkan diri-Nya (ber-*tajallī*) melalui nama-nama-Nya dalam banyak bentuk yang tidak terbatas dalam alam.

Prinsip *coincidentia oppositorum (al-jam' bayna al-adldād)* dalam sistem Ibn 'Arabi ini dapat dibandingkan dengan "paradoksikalitas" *("paradoxicality")* dalam panteisme yang didefinisikan oleh W.T. Stace, seorang filsuf Amerika abad kedua puluh. Stace memandang bahwa paradoksikalitas adalah salah satu ciri universal semua mistisisme. Paradoksikalitas asasi ini terefleksi dalam semua filsafat yang merupakan interpretasi tingkat tinggi tentang panteisme. Karena panteisme—meskipun berbaju luar dengan logika dan rasionalisme seperti pada Spinoza—selalu berakar dalam mistisisme, maka panteisme adalah paradoksikal. Proposisi bahwa "alam adalah identik dengan, dan berbeda dengan, Tuhan," boleh disebut paradoks panteistik" *("pantheistic paradox")*. Paradoks panteistik mengandung ide tentang "keidentikan pertentangan-pertentangan" *("the identity of opposites")* atau "keidentikan dalam perbedaan" *("the identity in difference")*.[28] Prinsip *coincidentia oppositorum (al-jam' bayna al-adldād)* dalam sistem Ibn 'Arabi ini dapat

pula dibandingkan dengan prinsip hubungan *Yin-Yang* dalam filsafat Cina, khususnya Taoisme.

Doktrin *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabi telah menimbulkan perdebatan panjang yang tidak berkesudahan selama berabad-abad antara para ulama yang mengecamnya dan para ulama yang membelanya. Para ulama yang mengecam doktrin *wahdat al-wujūd* memandang doktrin ini sebagai ajaran sesat, kufur, dan bid'ah, karena menurut mereka doktrin telah menyamakan Tuhan dengan alam. Sebaliknya, para ulama yang mendukung doktrin *wahdat al-wujūd* memandang bahwa doktrin ini adalah tauhid yang paling tinggi, karena menurut mereka dalam doktrin Tuhan betul-betul esa dalam arti tidak ada wujud, yaitu wujud hakiki, kecuali Tuhan; wujud hanya milik Tuhan. Alam tidak mempunyai wujud kecuali sejauh berasal dari Tuhan, atau sejauh penampakan diri-Nya. Doktrin ini mengakui hanya satu wujud atau realitas karena mengakui dua wujud atau realitas yang sama sekali independen berarti memberikan tempat kepada syirik atau politeisme. Doktrin *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabi didukung oleh, atau bersumber dari, ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi.

Salah satu konsep filosofis kunci dalam *Fushūsh al-Hikam*—dan juga dalam karya-karya lain Ibn 'Arabi—yang tidak dapat dipisahkan dari doktrin *wahdat al-wujūd* yang merupakan dasar ontologisnya adalah konsep *al-insān al-kāmil* (Manusia Sempurna).[29] sufi terkenal ini membuat perbedaan antara Manusia Sempurna pada tingkat universal dan Manusia Sempurna pada tingkat partikular. Manusia Sempurna pada tingkat universal, yang bisa disebut Manusia Universal, adalah hakikat Manusia Sempurna, yaitu model asli yang abadi dan permanen dari Manusia Sempurna pada tingkat partikular. Adapun Manusia Sempurna pada tingkat partikular adalah perwujudan Manusia, yaitu para nabi dan para wali Allah.

Manusia Sempurna pada tingkat universal, yang disebut Ibn 'Arabi dengan banyak nama—yang termasyhur di antaranya adalah *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah* (Hakikat Muhammad)—adalah manusia tidak historis, tidak ada dalam alam nyata; ia ada hanya dalam ilmu Tuhan. Manusia Sempurna dalam arti ini telah ada sejak azali dan tetap ada untuk selama-lamanya. Secara metafisis, Manusia Sempurna dalam arti ini adalah asal dan tujuan penciptaan alam. Ia adalah model kesempurnaan spiritual dan pemandu semua manusia. Ia adalah "perantara" (*barzakh*) antara Tuhan dan alam. Padanya Yang Satu dan Yang Banyak menyatu.

Konsep *al-insān al-kāmil* didukung oleh hadis Nabi, "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya" (*Inna Allāh khalaqa Ādam 'alā shūratihi*). Hadis ini menyatakan sifat teomorfis manusia, bahwa manusia mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan. Konsekuensi ontologism sifat teomorfis ini, yang mencakup semua nama Tuhan yang menampakkan dirinya pada alam sebagai keseluruhan, menjadikan manusia mencakup pula realitas alam. Manusia adalah "totalitas alam" (*majmū' al-'ālam*). Karena itu, ia disebut "miniature alam" (*mukhtashar al-'ālam*), atau "alam kecil" atau "mikrokosmos" (*al-'ālam al-shaghīr*), sedangkan alam disebut "alam besar" atau "makrokosmos" (*al-'ālam al-kabīr*). Manusia—atau tepatnya Manusia Sempurna—adalah "perpaduan" (*jam'iyyah*) semua nama dan sifat Tuhan serta semua realitas alam.

"Perpaduan" (*jam'iyyah*) adalah keutamaan manusia di atas makhluk lain yang memberinya kedudukan khilafah (*khilāfah*, kekhalifahan) sebagai hak istimewa yang tidak diberikan oleh Allah kepada makhluk lain. "Perpaduan" adalah syarat mutlak menduduki jabatan khilafah. Tanpa syarat ini, khilafah adalah mustahil. Satu-satunya yang memenuhi syarat untuk khilafah adalah manusia, atau tepatnya Manusia Sempurna.

Dalam konteks pembicaraan Manusia Sempurna pada tingkat partikular atau individual, Ibn 'Arabi menunjukkan perbedaan antara Manusia Sempurna (*al-insān al-kāmil*) dan Manusia Binatang (*al-insān al-ḥayawān*). Dengan menunjukkan perbedaan ini, ia ingin menegaskan bahwa tidak semua manusia menjadi Manusia Sempurna. Manusia pilihan itu hanyalah para nabi dan wali Allah.

Proses yang harus dilalui oleh seseorang untuk menjadi Manusia Sempurna adalah "berakhlak dengan akhlak Allah" (*al-takhalluq bi akhlāqi-Llāh*), yaitu "berakhlak dengan nama-nama Allah" (*al-takhalluq bi asmā'i-Llāh*), sesuai dengan hadis Nabi, "Berakhlaklah dengan akhlak Allah" (*takhallaqū bi akhlāqi-Llāh*). *Takhalluq* adalah membuat nama-nama Allah dalam bentuk potensial yang telah ada dalam diri kita menjadi aktual. Menurut Ibn 'Arabi, *takhalluq* adalah sinonim dengan "tasawuf" (*tashawwuf*). Ia mengatakan, "Berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawuf." Bagi sufi ini berakhlak dengan akhlak Allah identik dengan berakhlak dengan al-Qur'an. Ketika Siti 'Aisyah ditanya tentang akhlak Nabi Muhammah Saw., ia menjawab, "Akhlaknya adalah al-Qur'an." Al-Qur'an dalam arti ini adalah akhlak Allah, nama-nama Allah atau sifat-sifat-Nya. Dapat dikatakan bahwa berakhlak dengan akhlak Allah adalah berakhlak dengan al-Qur'an, dan berakhlak dengan al-Qur'an adalah tasawuf.

WaLlāhu a'lamu bi al-shawāb

Catatan

1 Perjalanan hidup Ibn 'Arabi dapat dibaca dalam Clauda Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi* , translated from the French by Peter Kingsley (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1993); Clauda Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi* , diterjemahkan oleh Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004); Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* (Oxford, Anqa Publishing, 1999); dan Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual [al-]Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001).

2 Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (New York and London: New York University Press, 1989), hlm. 50-85; dan Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, diterjemahkan oleh Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 71-116.

3 Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, diedit dan diberi pengantar dan komentar oleh Abu al-'Ala' 'Afifi, 2 volume (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1400 H/ 1980 M), I: 47.

4 Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, I: 47-48.

5 Jane Clark, "Universal Meanings in Ibn 'Arabi's *Fuṣūṣ al-Hikam*: Some Comments on the Chapter of Moses," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XXXVIII (2005): 105-06.

6 A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi [al-]Din Ibnul 'Arabi* (Lahore, 1964).

7 Affifi, *The Mystical Philosophy*, hlm. 191.

8 R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1921/78), hlm. 149.

9 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Ralph Manheim (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).

10 Clark, "Universal Meanings," hlm. 106.

11 Michel Chodkiwicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*, translated from French by David Streight (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), hlm. 20.

12 ichel Chodkiewick, "Some Remarks about the Role of the Quran in Ibn 'Arabi's Writings," dalam Syeda Sayidain Hameed, ed., *Contemporary Relevance of Sufism* (New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993), hlm. 40.

13 'Afifi, "Tashdīr: al-*Fushūsh* wa Madzhab Ibn 'Arabī fī-hi," dalam Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 21.

14 Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 83.

15 Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syams al-Din, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks] (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 6:103.

16 Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Shūfī: al-Hikmah fī Hudū al-Kalimah* (Beirut: Dandarah, 1401/1981), hlm. 532.

17 Su 'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Shūfī*, hlm. 533.

18 Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, 1: 83.

19 Dawud al-Qayshari, *Syarh Fushūsh al-Hikam*, Bagian Pertama, diedit oleh Ayatullah Hasan hasan Zadeh al-Amuli (Qom: Bustan-e Keta-e Qom Press, 1424 Q/1382 Sy), hlm. 543-44.

20 R.W.J. Austin, "Introduction," dalam *Ibn al-Arabi: The Bezels of Wisdom*, translated and introduction by R.W.J. Austin (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1980), hlm. 18-19.

21 Jane Clark, "Early Best-sellers in Akbarian Tradition: The Dissemination of Ibn 'Arabi's Teaching Through Sadr al-Din al-Qunawi," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XXXIII (2003): 29-30; Jane Clark, "Toward a Biography of Sadr al-Din al-Qunawi," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 49 (2011): 14-15. Jane Clark melalui dua tulisan ini mengutip al-Jandi, *Syarh Fushūsh al-Hikam*, diedit oleh Sayyid Jalal al-Din Asytiyani (Masyhad, 1982), dengan menggunakan terjemahan Claude Addas dalam karyanya *Quest for the Red Sulphur*, hlm. 284; dan mengutip al-Qunawi, *al-Fukūk*, diedit oleh Muhammad Khwajawi (Tehran, t.th), hlm. 181.

22 Culme-Seymour, "Translator's Introduction," dalam Ibn'Arabi, *The Wisdom of the Prophets (Fusūs al-Hikam)*, translated from Arabic to French with notes by Titus Burckhardt, translated from French to English by Angela Culme-Seymour (Swyre Farm, Aldsworth, Gloucestershire: Beshara Publications, 1975), hlm. ix.

23 William C. Chittick, "The Central Point: Qunawi's Role in the School of Ibn 'Arabi," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XXXV (2004): 26.

24 Titus Burckhardt, "Introduction," dalam Muhyiddin Ibn 'Arabi, *The Wisdom of the Prophets (Fusūs al-Hikam)*, translated from Arabic to French with notes by Titus Burckhardt, translated from French to English by Angela Culme-Seymour (Swyre Farm, Aldsworth, Gloucestershire: Beshara Publications, 1975), hlm. 1.

25 Austin, "Introduction," hlm. 18.

26 Bulent Rauf, *Addresses II*, di bawah bagian tentang "On Ibn 'Arabi" dengan judul "Introduction to the *Fusūs al-Hikam*" (Chisholme House, Roberton, Near Hawick, Roxburgh: Beshara Publications, 2001), hlm. 25-28.

27 Pembahasan rinci tentang doktrin *wahdat al-wujūd* Ibn al-'Arabi dapat ditemukan dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

28 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia & New York: J.B. Lippincott Company, 1960), hlm. 212.

29 Pembahasan lebih rinci tentang konsep *al-insān al-kāmil* Ibn al-'Arabi dapat ditemukan dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi*, hlm. 126-143.

MUSLIMAT

نهضة العلماء

NU

Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia
Fakultas Islam Nusantara

UNUSIA

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Turut berbelasungkawa atas wafatnya:

Prof. Dr. Hj. Sri Mulyati, MA
Binti
H. Basuni

Dosen Fakultas Islam Nusantara
Wafat: Jakarta, 20 September 2023

"Semoga Husnul Khotimah, Amal Ibadah Almarhumah diterima Allah SWT dan Keluarga yang ditinggalkan diberi keikhlasan dan ketabahan."

Aamiin

@fin.unusia

Tentang Penulis

Abdul Muahaya adalah dosen di program pascasarjana UNISMA Malang. Di antara karyanya: *Pemikiran Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, Neosufisme dan Politik, Al-Rumi dan Ajarannya, Al-Bastami dan Ajarannya. Maqamat (station) and Ahwal (states) According to al-Qusyairi and al-Hujwiri: A Comparative Study* (1996).

Abd Moqsith Ghazali adalah dosen tetap Prodi Tafsir Hadits Fak. Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Menyelesaikan S2 dan S3-nya di UIN (dulu IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Pernah mengajar di Jurusan Falsafah dan Agama Univ. Paramadina Jakarta (2005-2014). Di antara karyanya; *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (2009), *Metodologi Studi al -Qur'an* (2010).

Asep Usman Ismail adalah Guru Besar Tasawuf pada Fakultas Da'wah dan Ilmu Komunikasi Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Kini sedang meneliti dua tema: "Ajaran dan Amalan Tarekat" dan "Kewalian Syaikh Abdul Muhyi Pamijahan: Perbincangan Ulama dan Umat".

Ikhlas Budiman adalah dosen filsafat dan tafsir Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Jakarta dan sekarang aktif di bagian penelitian Sadra International Institute. Dia juga dipercaya menjadi editor ahli di jurnal *Tanzil*.

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan sekarang bergiat di Nurcholish Madjid Society (NCMS) sebagai salah seorang Pengurus Eksekutif yang dipercaya menjadi Pemimpin Redaksi *Titik-Temu*, Jurnal Dialog Peradaban yang ditebitkan oleh Society ini.

Muhammad Aunul Abied Shah adalah alumnus Departemen Akidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar di Kairo dan di The Faculty of Islamic Studies, American Open University, Kairo. Aktif sebagai editor dan menulis mengenai banyak tema dalam khazanah pemikiran Islam.

Sri Mulyati adalah dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, UI, dan IIQ Jakarta. Menyelesaikan pendidikan S1 di IAIN Jakarta, dan S2-S3 di McGill University, Montreal-Kanada. Aktif menulis tentang buku-buku tasawuf dan tarekat di Indonesia.

Suryana adalah pemerhati kajian tasawuf dan tafsir-tafsir sufi. Selain aktif dalam penelitian tafsir-tafsir al-Qur'an yang bercorak khas tasawuf, dia juga aktif dalam pendampingan petani dan penyuluhan aplikasi pertanian organik berbasis ekologi yang berwawasan spiritual di salah satu rural area Bekasi.

Yunasril Ali adalah dosen tasawuf di fakultas Syariah dan Hukum di sekolah pasca sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Aktif menulis buku-buku tasawuf, di antaranya: *Pilar-Pilar Tasawuf* (1994), *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan kamil Ibn 'Arabī oleh al-Jilī* (1997), *Jalan Kearifan Sufi: Tasawuf Sebagai Terapi Derita Manusia* (2002), *Sufisme dan Pluralisme: Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama* (2012).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

WARISAN AGUNG TASAWUF

MENGENAL KARYA BESAR PARA SUFI

Sungguh, buku ini adalah hasil kerja keras dari para cendekiawan Islam Indonesia yang patut disyukuri. Sejatinya, dalam karya ini, mereka telah menghadirkan spektrum pemikiran dalam tasawuf yang begitu luas. Karenanya, buku ini layak menjadi bahan pengajaran tasawuf.

—Prof. Dr. Nasaruddin Umar, *penulis buku "Tasawuf Modern: Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri kepada Allah Swt." dan Wakil Menteri Agama RI periode 2011 - 2014*

Buku ini telah merekam resume dan kajian kritis dan mendalam terhadap kitab-kitab *magnum opus* ilmu tasawuf. Kitab-kitab yang dipilih oleh para pengkajinya merupakan kitab-kitab yang dalam sejarah pemikiran Islam telah dinobatkan sebagai cetak biru tasawuf dari dulu sampai hari ini dan bahkan mungkin sampai hari nanti. Sebab, kitab-kitab tersebut selaksa kompas yang menunjukkan arah yang tepat untuk melabuhkan hati, pikiran, dan amaliyah kita ke satu arah samudera kearifan. Sekaligus sebagai Globe (Bola dunia) yang membentangkan peta mistisisme Islam yang signifikan bagi para praktisi, pejalan spiritual (salik), petualang, penjelajah, dan pengamat.

—Mukti Ali, *Penulis buku "Islam Mazhab Cinta: Cara Sufi Memandang Dunia" dan Program Officer Penelition & Kajian Kitab Kuning*

Buku ini memerkenalkan beberapa karya besar para Sufi. Sebuah karya disebut "karya besar" bukan karena tebal atau banyak jumlah halamannya, tetapi karena orisinalitasnya, pengaruhnya yang besar, dan posisinya yang signifikan dalam sejarah perkembangan tasawuf. Karya seperti ini, biasanya, dibaca dan dijadikan rujukan oleh banyak peminat, pengkaji, dan pengamal tasawuf.

—Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, *editor dan Guru Besar Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta*

Beberapa tulisan karya para Sufi yang dibahas dalam buku ini meliputi: *al-Ri'āyah li Huqūq Allāh* karya al-Muhasibi, *Kitāb Khatm al-Awliyā'* karya al-Hakim al-Tirmidzi, *al-Mawāqif wa al-Mukhātabāt* karya al-Niffari, *al-Luma' fi al-Tashawwuf* karya al-Sarraj, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf* karya al-Kalabadzi, *Qūt al-Qulūb fi Mu'āmalat al-Mahbūb* karya Abu Thalib al-Makki, *al-Risālah fi 'Ilm al-Tashawwuf* karya al-Qusyayri, *Kasyf al-Mahjūb* karya al-Hujwiri, *Manāzil al-Sā'irīn* karya al-Anshari, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, dan *Fushūsh al-Hikam* karya Ibn 'Arabi.

@SadraPress

Sadra Press

ISBN 978-602-9261-57-8

9 786029 261578